Мирча Элиаде

ИСТОРИЯ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ

Том II

ОТ ГАУТАМЫ БУДДЫ ДО ТРИУМФА ХРИСТИАНСТВА

Mircea Eliade

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDEES RELIGIEUSES

Tome II

DE GAUTAMA BOUDDHA
AU TRIOMPHE DU CHRISTIANISME

PAYOT
PARIS

Мирча Элиаде

ИСТОРИЯ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ

Том II

ОТ ГАУТАМЫ БУДДЫ ДО ТРИУМФА ХРИСТИАНСТВА

КРИТЕРИОН
МОСКВА
2002

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(по проекту № 01-06–87018)

Книга издана при содействии Министерства культуры Франции
(Национальный центр Книги)

Переводы
Н.Б. Абалаковой (гл. XXVII–XXIX), С.Г. Балашовой (гл. XVI–XX),
Н.Н. Кулаковой (гл. XXX), А.А. Старостиной (гл. XXI–XXVI)
Научный редактор
В.Я. Петрухин
Редактор
Н.Н. Кулакова
Ответственный редактор
А.А. Старостина

© Editions Payot, 1978
© Издательство «Критерион», 2002
© Перевод, 2002 Н.Б. Абалакова,
С.Г. Балашова, Н.Н. Кулакова,
А.А. Старостина
© Послесловие, комментарии, 2002
В.Я. Петрухин

ISBN 5–901337-02–6
ISBN 5–901337-07-7 (том II)

От автора

По непредвиденным обстоятельствам, выход в свет второго тома «Истории веры и религиозных идей» запоздал. Я воспользовался этой задержкой и пополнил библиографию к некоторым главам (так, что она теперь распределена неравномерно), указав работы, вышедшие в 1977 — начале 1978 гг., прежде всего, в помощь читателю, несведущему в таких специальных вопросах, как, например, доисторические религии Китая, кельтов, германцев, фракийцев; алхимия, апокалиптика, гностицизм и т.д.

Стараясь не увеличивать объем книги, я перенес в следующий том разделы по религиям Тибета, Японии, Центральной и Северной Азии. Третий том пришлось разбить на две части, примерно по 350 страниц каждая. Первая часть — от распространения ислама и апогея тантризма до Иоахима Флорского и милленаристских движений XII–XIII вв.; вторая — начиная с открытия мезоамериканских религий до современных атеистических философий.

Я выражаю благодарность моим друзьям и сотрудникам, профессорам Полю Рикеру и Андре Лакоку, а также месье Жан-Люку Пиду-Пайо, охотно согласившимся внести исправления в отдельные главы второго тома. Как и прежде, труд не получил бы завершения без участия, любви и преданности моей жены.

М.Э.

Чикагский университет
Май 1978

Глава XVI

РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

§126. Религиозные верования в эпоху неолита

Для изысканий по истории культуры, равно как и по истории религий, Китай представляет собой исключительно благодатное поле. Действительно, самые ранние археологические свидетельства восходят к VI и V тысячелетиям до н.э.; в целом ряде случаев можно наблюдать преемственность разных доисторических культур и даже точно определить их вклад в формирование классической китайской цивилизации. С другой стороны, так же, как китайский народ сложился в результате различных этнических сочетаний, так и его культура представляет собой сложный и оригинальный синтез, в котором, однако, возможно выявить многие составляющие.

Первая такая составляющая — неолитическая культура Яншао — по имени деревни, где в 1921 году были обнаружены крашеные глиняные сосуды. Вторая неолитическая культура, характеризуемая черной керамикой, была открыта в 1928 году вблизи Луншаня. Но лишь в пятидесятые годы, благодаря многочисленным раскопкам предшествующих тридцати лет, стало возможным классифицировать фазы и локальные вариации неолитических культур. С помощью радиоуглеродной датировки хронология была в корне пересмотрена. В Баньпо (провинция Шэньси) обнаружили самое древнее поселение, относящееся к культуре Яншао; радиоуглеродным методом его датировали приблизительно 4115 или 4365 гг. Поселение существовало на протяжении 600 лет в V тысячелетии. Но Баньпо представляет собой не первую стадию культуры Яншао. Согласно Бин-ди Хэ[1], автору последней работы по доисторическому Китаю, земледелие было известно здесь еще в VI тысячелетии, так же как и одомашнивание животных, изготовление керамики и выплавка бронзы[2]. А ведь еще недавно развитие культур неолита и

[1] *Ping-ti Ho*. The Cradle of the East, p. 16 sq.

[2] Ibid., pp. 43 sq., 91 sq., 121 sq., 177 sq.

бронзового века в Древнем Китае объясняли проникновением туда агрокультуры и металлургии с Ближнего Востока. Мы не принимаем однозначно ничьей стороны в этом споре. Но нам представляется несомненным, что некоторые технологии были изобретены или радикально усовершенствованы в Китае. Столь же вероятно, что многие культурные элементы проникли в доисторический Китай с Запада — через Сибирь и степи Центральной Азии*1.

Археологические свидетельства позволяют нам получить сведения о некоторых религиозных верованиях; но было бы некорректно заключить, что эти верования охватывают всю религиозную систему доисторических обществ. Мифологию, теологию, структуру и морфологию ритуалов трудно расшифровать на базе одного только археологического материала. Так, например, источники по религии, ставшие известными благодаря открытию неолитической культуры Яншао, относятся лишь к понятиям и верованиям, связанным с сакральным пространством, плодородием и смертью. В центре поселения Яншао находилось здание общественного назначения, а вокруг него располагались меньшего размера жилища-полуземлянки. Сама ориентация поселения и конструкция жилищ с очажной ямой посередине и дымовым отверстием указывает на космологию, принятую во многих неолитических и традиционных обществах (ср. §12). Существование веры в посмертную жизнь души иллюстрируется предметами домашней утвари и продуктами питания, положенными в могилу. Детей хоронили поблизости от жилища в больших керамических урнах с просверленной верхушкой, чтобы душа могла выходить и возвращаться[3]. Иными словами, погребальная урна была «домом» умершего, и такое представление широко отразилось в культе почитания предков (эпоха Шан, бронзовый век).

Особенный интерес представляют глиняные сосуды, расписанные красной краской, с погребальной символикой (*death pattern*)[4]. Только там встречаются три иконографических мотива: треугольник, некое подобие шахматной доски и каури*2. А ведь эти мотивы сопряжены с довольно сложной символикой соития, рождения, регенерации и повторного рождения. Можно предположить, что таким оформлением отмечено упование на продление жизни, на возрождение в загробном мире.

Рисунок с двумя рыбами и двумя антропоморфными фигурами изображает, возможно, сверхъестественное существо или «знатока сак-

---

[3] Ibid., p. 279 sq. Аналогичные верования и обряды встречаются в некоторых доисторических культурах Ближнего Востока и Восточной Европы.

[4] *J.G. Andersson.* Children of the Yellow Earth, p. 315. *Kwang-Chih Chang.* The Archaeology of Ancient China, p. 103; ср. также: *Hanna Rydh.* Symbolism in mortuary ceramics, passim.

рального», колдуна или жреца[5]. Но эта интерпретация не безусловна. Рыбы имеют разное значение: и сексуальное, и относящееся к календарю (сезон рыбной ловли соответствует определенному моменту годового цикла). Расположение четырех фигур на рисунке может навести на мысль и о космологической символике.

В своем сочинении Бин-ди Хэ (стр. 275 и сл.) сообщает, что в общинах эпохи Яншао соблюдалась матрилинейная система родства. В последующий период культура Луншань знаменует переход к патриархальному обществу с типичным для него доминирующим культом предков. Вслед за другими исследователями Хэ интерпретирует некоторые каменные изваяния и их воспроизведение на расписных сосудах как фаллические символы. Так же, как Карлгрен, который выводит пиктограмму «цзу», что значит «предок», из рисунка фаллоса, Хэ видит в умножении числа фаллических эмблем растущее значение культа предков[6] . Выше мы говорили, что *death pattern*, несомненно, содержит в себе и сексуальную символику. Но для Карла Хенце различные фаллические предметы и рисунки — прежде всего вариации «дома души»; известные образцы керамики Яншао представляют собой модели маленьких хижин — оставаясь вместе с тем и погребальными урнами — и сравнимы с аналогичными предметами доисторической Европы и с хижиной монголов. Эти «домики души», щедро представленные в археологии доисторического Китая, являются нам как предшественники «таблички предков» исторических эпох[7].

Короче говоря, в культурах Яншао и Луншань обнаруживаются верования, характеризующие и другие древние цивилизации: взаимозависимость жизни, плодородия, смерти и посмертного существования и, следовательно, восприятие космического цикла, иллюстрированное календарем и актуализованное в ритуалах; значимость предков как источника магико-религиозного могущества; «мистерия» *coincidentia oppositorum* [совпадения противоположностей], о чем свидетельствует и *death pattern,* — верование, предвосхищающее в некоторой степени идею целокупности космического бытия, которая станет доминирующей идеей в последующие эпохи. Важно добавить, что большая часть неолитического наследства сохранилась, с неизбежными модификациями, в традициях и религиозной практике сельских культур.

---

[5] Отличная репродукция в книге Хэ, стр. 154, рис. 9

[6] *Ho.* Op. cit., p. 282; *B. Karlgren.* Some fecundity symbols in Ancient China, p.18 sq.

[7] *Hentze.* Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit, pp. 49 sq., 88 sq. Idem. Das Haus als Weltort der Seele, p. 23 sq. et fig. 10–12. В этих предметах находят много параллелей с культурами, исторически или морфологически связанными с древней китайской цивилизацией.

§127. Религия бронзового века: Бог Неба и культ предков

С начала династии Шан (прибл. 1751–1028 гг.) в нашем распоряжении гораздо больше информации. В общих чертах Шан знаменует собой переход от предыстории к собственно истории Древнего Китая. Эпоха эта характеризуется развитием производства бронзы, появлением городских центров и городов-столиц, наличием военной аристократии, возникновением царств и началом письменности. Документация, касающаяся религиозной жизни, достаточно обширна. Во-первых, мы располагаем богатой иконографией, примером которой служат великолепные ритуальные бронзовые вазы. С другой стороны, царские гробницы позволяют получить сведения о некоторых религиозных обрядах. Но особенно ценным источником являются многочисленные надписи на гадальных костях: лопатках животных и черепашьих щитках[8]. Наконец, несколько позднейших сочинений: например, «Книга песен»*[3], названная Карлгреном «Free Chou texts» [свободные тексты эпохи Чжоу][9],— содержат много материала древнейших времен. Добавим, однако, что эти источники, сообщающие нам о некоторых аспектах религии шанцев, касаются, в первую очередь, верований и ритуалов царского дома; мифология и теология других слоев населения, как и в эпоху неолита, остается в большей своей части нам незнакома.

Интерпретация иконографических документов далеко не всегда бывает бесспорной. Обычно признается некоторая аналогия мотивов керамики Яншао[10] с религиозной символикой позднейших времен. Хенце (цит. соч., стр. 215 и сл.) толкует соединение полярных символов как иллюстрацию религиозных идей, связанных с обновлением Времени и духовным обновлением. Столь же важна символика цикады и маски *тао-ди* — символика, наводящая на мысль о круговороте рождений и возрождений: свет и жизнь, возникающие из тьмы и смерти. Замечателен и союз антагонистических образов (пернатая змея, змея и орел и т.д.), иными словами, диалектика противоположностей и *coincidentia oppositorum*, центральный пункт даосской философии и мистики. Бронзовые вазы — по-прежнему урны-дома[11]. Их формы заимствованы частью из керамики, частью из прототипов в дереве[12]. Великолепному

---

[8] Довольно распространенный в Северной Азии способ гадания: задавался вопрос; кости животных или черепаший панцирь подвергались обжигу, а прорицатель толковал конфигурацию образовавшихся трещин. Рядом с каждой записывались вопрос и ответ.

[9] *Bernard Karlgren.* Legends and Cults in Ancient China, p. 344.

[10] Саламандра, тигр, дракон и т.д., до сих пор бытующие в китайской иконографии и народном искусстве, — космологические символы, засвидетельствованные уже в конце неолита. Ср.: *Carl Hentze.* Bronzegerät.., pp. 40 sq., 55 sq., 132 sq., 165 sq.

[11] *Hentze.* Das Haus als Weltort der Seele, p. 14 sq. et *passim.*

[12] *Li Chi.* The Beginnings of Chinese Civilization, p. 32.

анималистическому искусству, явленному в бронзовых вазах, весьма вероятно, послужили образцом гравюры на дереве[13].

Гадальные надписи на костях и панцирях раскрывают отсутствующую (или неуловимую?) в материалах неолита религиозную концепцию верховенства высшего небесного божества Ди (Государь) или Шан-ди (Верховный Государь). Ди повелевает космическими ритмами и явлениями природы (дождь, ветер, засуха и т.д.), дарует победу Царю и обеспечивает богатый урожай или, наоборот, обрекает на поражение и насылает болезни и смерть. Ему приносят два вида жертв: в святилище предков и в чистом поле. Но, как это происходит с другими небесными богами архаического пантеона (см. наш «Трактат по истории религий», §14 и сл.), и его культ указывает на некоторое ослабление примата религии. Ди оказывается более далеким и менее действенным, чем умершие предки царских родов, и ему приносится меньше жертв. Однако он — единственный, к кому взывают, когда дело касается плодородия (дождь) и войны — двух самых главных забот властелина.

Как бы то ни было, верховенство Ди сохраняется. Все другие боги, а также царские предки находятся в подчиненном по отношению к нему положении. Единственно предки Царя могут ходатайствовать за кого-то перед Ди; с другой стороны, только Царь наделен способностью общаться со своими предками, ибо он есть «особый человек»[14]. Авторитет Властелина укрепляется с помощью его предков; вера в их магико-религиозное могущество легитимизировала власть династии Шан. В свою очередь, предки зависят от приносимых им пожертвований зерном, а также, кровью и мясом животных[15]. Ошибочно было бы предполагать, вслед за некоторыми исследователями[16], что культ предков перешел в низшие социальные слои от правящей аристократии, для которой он столь много значил. Нет, культ этот был укоренен и весьма популярен уже в эпоху неолита. Как мы видели выше (стр. 8), у самых древних земледельцев он составлял часть религиозной системы, сопряженную с антропокосмическим циклом. Отсюда и верховенство царя, чей Прародитель, считалось, происходил по прямой линии от Ди, придавшего этому древнему культу политическую функцию.

---

[13] Ibid., p. 35.

[14] Формула: «Я, единственный из людей» (или, может быть, «Я, первый из людей) засвидетельствована в оракулярных надписях; ср.: *David Keightley.* Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture, p. 213, n. 6.

[15] Как это отмечает Кейтли (цит. соч., стр. 214 и далее), культ предков выделял царскую линию как источник политической и религиозной власти. Доктрина «мандата Неба», которую обычно считают изобретением династии Чжоу, корнями уходит в теологию эпохи Шан.

[16] См., например: *Ho.* The Cradle of the East, p. 320.

Два вида жертв приносит Царь: жертвы предкам и жертвы Ди и другим богам. Иной раз ритуальная служба растягивается на 300 или 360 дней. Слово «жертвоприношение» обозначает «год», поскольку годовой цикл задуман как завершенная служба. Это подтверждает религиозную значимость календаря, гарантирующего нормальную смену времен года. В колоссальных царских гробницах вблизи Аньяня наряду со скелетами животных находят многочисленные человеческие останки: люди умерщвлялись, очевидно, для того, чтобы сопутствовать повелителю в загробном мире. Выбор жертв (воины, слуги, собаки, лошади) подчеркивает важность института охоты[*4] (может быть, ритуальной?) для военной аристократии и царского клана[17]. Большое число вопросов, сохраненных для нас надписями на гадальных костях, касаются своевременности и шансов на успех того или иного царского предприятия.

Захоронения наделялись той же космологической символикой и выполняли ту же функцию, что и жилища: они представляли собой обиталища, только для мертвых. Подобными же установками можно объяснить и человеческие жертвоприношения при строительстве зданий, особенно храмовых и дворцовых. Души жертв как бы обеспечивали нерушимость конструкции: возводимое сооружение долженствовало служить, так сказать, «новым телом», вместилищем души жертвы[18]. Но практика человеческих жертвоприношений имела и другие цели, о которых у нас мало сведений; можно лишь предположить, что имелось в виду обновление Времени или регенерация царствующей династии.

Несмотря на лакуны, главные черты религии эпохи Шан поддаются расшифровке. Не вызывает сомнений важнейшая роль бога Неба и культа предков. Сложность жертвенной системы (связанной с религиозным календарем) и техники предсказаний обусловливала существование класса профессионалов — «знатоков сакрального», прорицателей, жрецов и шаманов. И, наконец, иконография раскрывает перед нами символику одновременно космологическую и сотериологическую, пока еще недостаточно проясненную, но, по всей вероятности, предвосхищающую основные религиозные концепции классического Китая.

---

[17] *Li Chi.* Op. cit., p. 21 sq. Автор обращает внимание на анималистические мотивы (тигр, олень и т.д.) в росписи бронзовых ваз (p. 33). Добавим, что речь идет об эмблематических животных, несущих в себе довольно сложную космологическую и инициатическую символику.

[18] Ср.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 182 sq.

§128. Образцовая династия: Чжоу

Прибл. в 1028 г. до н.э. последний царь династии Шан был свергнут князем Чжоу. Тот в своем замечательном воззвании[19] оправдывал мятеж против царя повелением Неба, поручившего ему покончить с развращенной и ненавидимой всеми властью. Это первое упоминание знаменитой доктрины «Небесного мандата». Князь-победитель стал царем Чжоу, положив начало самой протяженной во времени династии в истории Китая (1028–256). Оставим в стороне картины ее величия, упадка и гибели — для наших целей они не нужны[20]. Достаточно напомнить, что с VIII по III в. до н.э., несмотря на непрекращающиеся войны и связанное с ними чувство потери собственной безопасности, продолжалось развитие традиционной китайской цивилизации, а философская мысль достигла своей вершины[21].

При первых шагах династии Бог Неба Тянь, или Шан-ди (Верховный Государь), обнаруживает черты антропоморфного и персонифицированного бога. Он обитает в созвездии Большой Медведицы, в самом центре неба. В текстах перед нами предстают его характерные качества: он видит и слышит все, он всеведущ и проникает в будущее, его веления непогрешимы и непреложны, все в мире находится под его надзором. Позже всевидение и всеведение Неба прославлялись Конфуцием и множеством других философов, моралистов и теологов различных школ. Но для них Бог Неба постепенно утрачивал свое религиозную природу, становясь основополагающим принципом мирового порядка и гарантом нравственного закона. С этим процессом абстрагирования и рационализации верховного божества мы часто встречаемся в истории религий (ср. Брахман, Зевс, Бог у философов эллинизма, в иудаизме, в христианстве и в исламе).

Однако Небо (Тянь) остается неизменным покровителем династии. Царь — «Сын Неба» и «Правящий по воле Шан-ди»[22]. Вот почему

---

[19] Текст сохранен в «Шуцзин»; перевод Карлгрена: The Book of Documents, p. 55.

[20] Напомним несколько важных дат: на смену эпохе Западного Чжоу, которая продолжалась прибл. до 771 года, пришла эпоха Восточного Чжоу (прибл. 771–256 до н.э.). Прибл. с 400-го по 200 г. шли беспрерывные войны, это была эпоха так называемых «Сражающихся Царств», которой положило конец объединение Китая под властью императора Хуан-ди.

[21] Именно в течение этого времени были написаны или изданы книги древнекитайской классики. Как отмечает Хенце (Funde in Alt-China, p. 222), при Чжоу происходит прогрессирующая десакрализация письменности. Первая ее функция — регулирование отношений Небо-Земля и Бог-люди — заменяется интересами генеалогическими и историографическими. В конечном счете, письменность превращается в средство политической пропаганды.

[22] Ср.:«Шуцзин», перевод *Legge*, p.428. Чжоу считались потомками мифического Ху-цзи, прославленного в «Шицзин» (стих. 153) за то, что «дал людям по приказу Бога пшеницу и ячмень». Добавим еще, что человеческие жертвоприношения, происходившие, судя по царским захоронениям, в эпоху Шан, полностью исчезли при Чжоу.

лишь царь может приносить жертвы самому Небу. Он же несет ответственность за нормальное состояние космических ритмов; в случае неудачи — засухи, зловещих знамений, наводнений и других катастроф, — царю вменено отправлять обряды покаяния. Поскольку всякий небесный бог управляет временами года, Тянь равным образом играет роль и в земледельческих культах. И царь должен представлять его в важнейшие моменты аграрного цикла (ср. §130).

Культ предков продолжает сохранять структуры, установленные в эпоху Шан. (Правда, мы располагаем сведениями лишь о ритуалах, практиковавшихся в среде аристократии). Урну-домик заменяет табличка, которую сын умершего помещает в храм предков. Довольно сложные церемонии совершаются четырежды в году: приносятся жертвы вареным мясом, зерном и напитками, и для принятия жертвы призывается дух умершего. Он персонифицируется в каком-нибудь члене семьи, обычно в одном из внуков, который и разделяет жертвенную трапезу со своим предком. Аналогичные церемонии распространены в Азии и в других землях; ритуал, связанный с появлением представителя умершего предка, весьма вероятно, был известен во времена Шан, а может быть, еще и в доисторические времена[23].

Хтонические божества и их культы имеют долгую историю, которую мы не очень хорошо знаем. Известно, что перед тем, как принять образ Матери, Земля ощущалась как созидательная космическая сила, бесполая или обоеполая[24]. По Марселю Гране, образ Матери-Земли проступает вначале «в нейтральном облике Священного места». В последующем «усадебную землю стали понимать как вместилище материнской и вскармливающей силы»[25]. В древние времена умершие члены семьи предавались земле в непосредственной близости от жилища, там, где хранилось семенное зерно. А хранителями семенного зерна долгое время оставались женщины. «Во времена Чжоу зерно, предназначенное для посева на царских полях, хранилось не в покоях Сына

[23] Насеченные в глине изображения людей с воздетыми вверх обеими руками представляют, очевидно, предков или жрецов культа умерших (ср.: *Hentze.* Funde in Alt-China, p. 224 et pl. XL) Этот иконографический мотив встречается в неолите и в эпоху Шан. (ibid., fig. 29, 30). Прекрасный пример «фольклоризации» темы предков представляет бронзовый ларь середины эпохи Чжоу: на его крышке в наивно натуралистической манере изображены две фигурки, мужская и женская, сидящие лицом друг к другу; ibid., pl. XLIII et p. 228.

[24] Ср.: *Eliade.* La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques. — *Mythes, rêves et mystères*, p. 225.

[25] *M. Granet.* Le dépot de l'enfant sur le sol. — *Études sociologiques sur la Chine*, p. 201. «Когда новорожденного или умирающего кладут на землю, от нее ждут приговора — состоятся ли рождению или смерти... Ритуал положения на землю подразумевает идею субстанциального тождества человеческого рода и почвы» (pp. 192–193, 197–198).

Неба, а на половине Царицы» (там же, стр. 200). Лишь значительно позднее, с появлением патриархата и ленного владения, земля в ипостаси почвы становится божеством. В эпоху Чжоу богов почвы насчитывается множество, и они иерархически организованы: семейный бог почвы, бог всей деревни, бог царских и ленных земель. Алтарь располагался под открытым небом, он состоял из каменной таблички-доски и какого-нибудь дерева — реликт первоначальных культов, посвященных Земле в ипостаси космической силы. Крестьянские культы воспроизводят, вероятно, былые формы той космической религии. Ибо, как мы вскоре увидим (§130), Земля вовсе не воспринималась лишь как источник плодородия. Сила, неразрывно связанная с Небом, она была неотъемлемой частью космической всеобщности.

Важно добавить, что религиозные структуры, только что описанные нами, не исчерпываются богатой документацией эпохи Чжоу (археологическими материалами и, главное, большим числом текстов). Мы дополним наше изложение, представив на рассмотрение несколько космогонических мифов и фундаментальных метафизических идей. И тут уместно вспомнить, что с недавних пор многие исследователи дружно подчеркивают культурную и религиозную многосоставность архаического Китая. Как и многие другие народы, китайский этнос не гомогенен. Кроме того, ни его язык, ни его культура, ни его религия не представляли вначале единых систем. В. Эберхард осветил в своих исследованиях вклад периферийных этнических элементов — тайских, тунгусских, тюрко-монгольских, тибетских и т.д. — в китайский синтез[26]. Историку религии трудно переоценить значение этих составляющих: они помогают понять, помимо прочего, воздействие на китайскую религию северного шаманизма и истоки некоторых даосских обрядов.

Историографы Китая осознавали дистанцию, на которую отстояла их классическая цивилизация от верований и религиозной практики «варваров». Но ведь среди этих «варваров» мы то и дело встречаемся с народностями, которые были частично или полностью ассимилированы и чья культура закончилась полной интеграцией в китайскую цивилизацию. Приведем только один пример — племена Чжоу. Их государственность была уже оформившейся прибл. к 1100 году. Однако чжоусцы, усвоившие культуру шанцев, были по происхождению монголами*[5], и в их религии определяющими были шаманизм и экстатические обряды[27]. Унификация Китая при династии Хань, продолжая разрушение культуры Чжоу, способствовала распространению их верований и

[26] См.: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas; Lokalkulturen im alten China, vols.1-2.

[27] Ср.: *John S. Major.* Research priorities in the study of Ch'u religion, особ. p. 231 sq.

религиозной практики по всему Китаю. Возможно, что немало их космологических мифов и религиозных обрядов было воспринято китайской культурой; что же касается экстатических техник, их можно обнаружить в некоторых кругах даосов.

§129. Происхождение и устройство мира

Ни один космогонический миф не был сохранен *stricto sensu*. Но мы можем обнаружить в историографической традиции и во многих китайских преданиях креативные, евгемерические и секуляризированные божества. Так, рассказывается о некоем первоначальном антропоморфном существе Паньгу, родившемся «в то время, когда Небо и Земля были единым хаосом, напоминавшем собою яйцо». Когда Паньгу умер, «голова его стала священной вершиной, глаза стали солнцем и луной, жир — реками и морями, волосы и шерсть на теле — деревьями и другими растениями»[28]. Можно распознать здесь суть мифов, объясняющих акт Творения принесением в жертву первосущества: Тиамат (см.§21), Пуруши (§75), Имира (§173). Один намек в «Шуцзин» доказывает, что древним китайцам был знакома и иная космогоническая идея, засвидетельствованная у многих народов и на разных уровнях культуры: «Августейший Повелитель (Хуан-ди) поручил Чжун-ли разорвать связи между Землей и Небом, дабы прекратить схождение на Землю (богов)»[29]. Китайская трактовка мифа — а именно, с богами и духами, спускающимися на землю, чтобы досаждать людям, — вторична; большинство вариантов, напротив, превозносит райский характер того времени, когда чрезвычайная близость Земли и Неба позволяла богам спускаться вниз и смешиваться с людьми, а людям подниматься в Небо, карабкаясь по горам, взбираясь по деревьям и лестницам, или взлетать туда на крыльях птиц. И вот некое мифическое событие («погрешность в ритуале») привело к тому, что Небо было резко оторвано от Земли, деревья или лианы перерублены, а гора, касавшаяся Неба, была сровнена с землею*6. Однако некоторые привилегированные личности — шаманы, мистики, герои, государи — оказались способными в состоянии экстаза достигать Неба, восстанавливая таким образом связь, прерванную *in illo tempore* [во времена оны][30]. На всем протяжении истории Китая мы встречаем то, что можно было бы назвать ностальгией по Раю, иными словами, желание восстановить с помощью священного экс-

---

[28] Тексты переведены на французский Максом Кальтенмарком в кн.: La naissance du monde en Chine, pp. 456–457. См. также: *Norman Girardot.* The Problem of Creation Mythology, p. 298 sq.

[29] *Henri Maspero.* Les religions chinoises, pp. 186–187. Позднее этот эпизод объясняли смятением из-за «одержимости» духами; ср.: *Derek Bodde.* Myths of Ancient China, p. 389 sq.

[30] См. *Eliade.* Mythes, rêves et mystères, p. 80 sq.; Le Chamanisme, p. 215 sq.

таза «изначальную ситуацию» — первобытную целокупность (*хунь дунь*) — или вернуть время, когда возможно было непосредственное общение с богами.

Наконец, в третьем мифе речь идет о паре Фу-си и Нюй-ва, брате и сестре, двух существах с телом дракона, изображаемых в иконографии с тесно переплетенными хвостами. Во время Потопа «Нюй-ва заделала проемы в небе камнями пяти цветов, отсекла четыре лапы у огромной черепахи и воздвигла четыре столба по четырем сторонам земли, как подпорки, чтобы поддерживать небо, убила черного дракона, чтобы спасти мир, собрала в большие кучи золу от сожженного тростника, чтобы остановить разлившиеся воды»[31]. Из другого текста мы узнаем, что после сотворения Неба и Земли Нюй-ва вылепила людей из желтой глины (благородных) и грязи (бедняков и прочих отверженцев)[32].

Равным образом космогоническая тема просматривается в полулегендарной личности Великого Юя. При императоре Яо (мифическая фигура) «еще не было в мире порядка, широкие воды текли, разливаясь повсюду и затопляли мир». В отличие от своего отца, который для обуздания вод строил дамбы, Юй «прорыл землю и заставил стечь (воды) в море. Он преследовал драконов и змей и загнал их в болота»[33]. Все эти мотивы — Земля, покрытая водой, обилие змей и драконов, — имеют космогоническую структуру. Юй играет роль демиурга и культурного героя. Для китайских авторов устроение мира и создание социальных институций эквивалентно космологии. Мир можно считать «сотворенным», когда, прогнав силы зла на все четыре стороны, Государь воцаряется в центре мироздания и завершает организацию общества.

Но проблема возникновения и формирования мира занимала Лао-цзы и даосов, что подразумевает древность космогонических построений. Действительно, Лао-цзы и его ученики следуют древней мифологической традиции, и тот факт, что главное в лексиконе даосов: *хунь-дунь, дао, ян и инь* — использовано и другими школами, доказывает древность и всекитайский характер этих воззрений. Как мы вскоре увидим (ср. §25), проблема миросоздания у Лао-цзы возвращается, хотя с использованием языка метафизики, к давней космогонической идее хаоса (*хунь-дунь*), как к всеобщности, напоминающей яйцо[34].

В том, что касается структуры и ритмов универсума, существует полное единство и неразрывность различных основных концепций, начиная с эпохи Шан и до революции 1911 года. Традиционный образ универсума включает в себя понятие «центра» с проходящей через него

[31] *Лао-цзы* в переводе на французский Кальтенмарка. Op. cit., p. 458.

[32] *Хуайнань-цзы* (III век до н.э.). Ibid., p. 459.

[33] *Мэн-цзы*. Ibid., p. 461.

[34] См.: *N.J. Girardot.* Myth and Meaning in the Tao Te Ching, p. 299 sq.

вертикальной осью зенит-надир, замкнутого в четыре стороны света. Небо круглое (оно имеет форму яйца), а земля квадратная. Небо покрывает Землю подобно сфере. Если Земля представляется в виде квадратного кузова колесницы, то на срединном столбе держится полог — такой же круглый, как Небо. Каждая составляющая космологической пятерки — 4 стороны и центр — соответствует одному определенному цвету, одному вкусу, одному звуку и одному особому символу. Китай расположен в Центре Мира, столичный город расположен посредине царства и царский дворец — в центре столицы.

Представление о столице и вообще о всяком городе как Центре Мира не отличается от традиционных представлений, характерных для Древнего Ближнего Востока, Древней Индии, Древнего Ирана и т.д.[35]. Точно так же, как в других урбанизированных цивилизациях, города в Китае разворачивались вокруг церемониального центра[36]. Иначе говоря, город есть по сути Центр Мира, так как именно в нем обеспечивается связь с Небом и с подземными сферами. Совершенная столица должна располагаться в центре мироздания, там, где возвышается чудесное дерево, называемое «Стоящий лес» (*цзянь му*); им соединены преисподняя с самыми высокими небесами; «в полдень ничто из того, что находится возле него и стоит прямо, не может отбрасывать тень»[37].

Согласно традиции, никакая столица не может обойтись без *Мин-тана*, ритуального дворца, являющегося одновременно и *imago mundi*, и воплощением Календаря. Мин-тан возведен на квадратном основании (= Земля) и покрыт круглой соломенной кровлей (= Небо). Весь год Государь перемещается под этой крышей; занимая свое место согласно требованиям календаря, он торжественно провозглашает наступление очередного времени года и последовательную смену месяцев. Цвет его одежд, блюда, которые ему подаются, совершаемые им действия полностью соответствуют тому или иному моменту годичного цикла. В конце третьего летнего месяца государь водворяется в центральных покоях Мин-тана, как бы на центральной оси года[38]. Государь,

---

[35] Ср.: *Eliade.* Le mythe de l'éternel retour, p. 23 sq.

[36] *Paul Wheatly.* The Pivot of the four quarters, pp. 30 sq., 411 sq.

[37] *Marcel Granet.* La pensée chinoise, p. 324.

[38] *Granet.* Op. cit., p.120 sq; cp:. Dances et légendes de la Chine ancienne, p. 116 sq. Это ритуальное местопребывание в центре Мин-тана, вероятно, соотносится «с периодом ухода, во время которого первобытные вожди должны были удаляться в самые потаенные места своего жилища». Шесть или двенадцать дней «были заняты ритуалами и наблюдениями, позволявшими предсказать или обеспечить умножение скота и обильный урожай» (La pensée chinoise, p.107). Двенадцать дней представляли собой как бы предвосхищение двенадцати месяцев наступающего года — архаическая концепция, засвидетельствованная на Ближнем Востоке и в других местах; ср. Le mythe de L'éternel retour, p. 78 sq.

равно как и другие символы Центра Мира (Дерево, Священная гора, девятиэтажная башня и т.д.), воплощает в некотором роде *axis mundi* и реализует связь между Землей и Небом. Пространственно-временная символика Центров Мира широко распространена; она присуща многим архаическим культурам, так же как и урбанистическим цивилизациям[39]. Самые скромные жилища в Китае, добавим, несут в себе ту же космологическую символику, что столицы или дворцы, каждое из них строится как самое настоящее *imago mundi*[40].

§130. Полярность, чередование и реинтеграция

Как мы уже отмечали выше (стр. 17), пятеричная космологическая основа — четыре стороны света и центр — является образцовой моделью классификации и в то же время утверждением универсальной гомологичности. Все, что существует, принадлежит к тому или иному классу, к той или иной строго ограниченной рубрике и вследствие этого делит свои свойства и признаки со всеми реальностями данного класса. Таким образом, мы имеем здесь дело со смелой разработкой системы взаимообусловленных связей макрокосма и микрокосма, иными словами, со всеобщей теорией аналогий, играющих большую роль во всех традиционных религиях. Новизна китайской идеи состоит в том, что эта схема «макрокосм-микрокосм» интегрируется в систему классификации еще более обширную, а именно — цикличности антагонистических, но взаимодополняющих принципов *ян* и *инь*. Системы-парадигмы разных типов раздвоения и полярности, дуализма и чередования, прямо противоположных диад и *coincidentia oppositorum* встречаются повсюду в мире и на всех уровнях культуры[41] *7. Значимость пары противоположностей *ян-инь* обусловлена тем, что она не только послужила моделью универсальной классификации, но и, сверх того, развернулась до уровня космологии, которая, с одной стороны, систематизировала и узаконила многочисленные приемы физического и духовного совершенствования, а с другой, подтолкнула к философским построениям все более строгим и систематическим.

Символика полярности и чередования, как мы видели (§127), иконографически выражена в бронзе эпохи Шан. Символы противоположных принципов расположены так, чтобы подчеркнуть их единство; например, сова или другая фигура, символизирующая мрак, наделена «солнечными очами», тогда как эмблемы света отмечены «ночными»

---

[39] Ср.: *Eliade.* Centre du Monde, Temple, Maison, p.67 sq.

[40] Ср.: *R.A. Stein.* Architecture et penseé religieuse en Extrême Orient.

[41] Ср.: наш очерк Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités. — *La nostalgie des origines*, pp. 249–338).

знаками[42]. Согласно Карлу Хенце, символика *ян-инь* встречалась на самых древних ритуальных предметах задолго до первых письменных текстов[43].

Марсель Гране напоминает, что в «Шицзин» слово *инь* вызывает ассоциации с темным, холодным, скрытым и приложимо к тому, что относится к «внутреннему», тогда как термин *ян* выражает идею солнечного света и жара. Иными словами, *ян* и *инь* обозначают вполне реальные и прямо противоположные аспекты Времени[44]. В одном древнем руководстве по гаданию говорится о «времени света» и «времени темноты», в предвосхищение слов Чжуан-цзы: «[время] изобилия, [время] упадка...[время] совершенствования, [время] успокоения... [время] жизни, [время] смерти» (La penseé chinoise, p.132). Мир таким образом представляет собой «всеобщность циклического порядка (дао, *бянь-тун*), созданную сопряжением двух чередующихся и дополняющих друг друга проявлений (ibid., p. 127). Идея чередования берет верх над идеей противопоставления. На это указывает структура календаря. Согласно философам, зимою *ян,* обманутый *инь,* заключен в глубине подземных источников. Под скованной льдом землей он проходит нечто вроде испытания, из которого выходит бодрым и полным живительных сил. Он вырывается из темницы в начале весны, колотя пятками о землю. И тогда разламывается лед и пробуждаются ручьи» (ibid., p. 135). Мироздание, таким образом, проявляет себя как ряд форм-антитез, циклически сменяющих друг друга.

Существует совершенная симметрия среди космических ритмов, обусловленная взаимодействием *ян* и *инь* и взаимодополняющим чередованием активности двух полов. И поскольку женская природа распознается во всем, что есть *инь*, а мужская во всем — что *ян,* тема иерогамии возникает как в космическом измерении, так и в религиозном. Ритуальное противоположение двух полов выражает на деле и взаимодополняющий антагонизм двух формул жизни и чередование двух космических принципов — *ян* и *инь*. В осенних и весенних групповых праздниках, являвшихся замком свода архаических крестьянских культов, два хора, стоя лицом к лицу, подстрекают друг друга к действию ритуальными стихами. «*Ян* зовет, *инь* отвечает»; «юноши вызывают, девушки отвечают». Эти две формулы взаимозаменяемы, они обозначают разом ритм и космический, и социальный[45]. Противостояние хоров соответствует противостоянию мрака и света. Поле, где собираются, представляет целостность космоса точно так же, как собравшиеся на нем симво-

[42] Ср.: *Carl Hentze.* Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit, p. 192 sq.

[43] Ср.: *Hentze.* Das Haus als Weltort der Seele, p. 99 sq.

[44] La pensée chinoise, p. 117 sq.

[45] Ср.: *Granet.* Danses et légendes de la Chine ancienne, p. 43; La pensée chinoise, p. 141.

лизируют общность людей и природных феноменов (*Granet*. Op. cit., p. 143). А заключает празднества коллективная иерогамия — ритуал, получивший широкое распространение по всему миру. Полярность, принятая как жизненная норма в остальное время года, упраздняется или преодолевается через соитие противоположностей.

«*Инь* и *ян* — это и есть *дао*», — сказано в одном небольшом трактате[46]. Постоянная трансформация мира путем сменяемости *ян* и *инь*, являет, так сказать, внешнюю сторону дао. Но как только мы попытаемся постичь онтологическую структуру дао, мы сталкиваемся с бесчисленными трудностями. Вспомним, что иероглиф «дао» означает «путь, дорога», и он же имеет значение «говорить, высказывать»; отсюда еще одно значение: «учение, доктрина». Дао «вызывает прежде всего образ пути, которому надо следовать», и «идею нормы поведения, правил морали; но также еще и искусство соединять Небо и Землю», сакральные силы и людей, магико-религиозную власть прорицателя, волшебника и царя[47]. Для философской мысли и религиозной общности дао — принцип вечного порядка и гармонии, имманетный всем сферам реального; говорят, стало быть, о небесном дао, дао Земли (они противостоят одно другому примерно так же, как *ян* и *инь*) и о дао Человека (т.е. о принципах поведения, которые, если речь идет о властителе, позволяют ему исполнять роль посредника между Небом и Землей)[48].

Некоторые из этих значений вытекают из архаического представления о первородной целокупности, иными словами, из космогонической концепции. Взгляды Лао-цзы на сотворение мира повторяют космогонический миф о Творении, которое произошло из некоего Целого, напоминающего яйцо. В 42-й главе «Даодэцзин» сказано: «Дао породило Одно. Одно породило Два. Два породили Три. Три породили десять тысяч существ. Десять тысяч существ носят на спине *инь* и обнимают *ян*»[49]. Мы видим, в каком смысле пользуется Лао-цзы традиционным космогоническим мифом, придавая ему новое, метафизическое значение. Понятие «Одно» равняется здесь понятию «первородной целокупности»; оно соотносится с первобытным хаосом, известным нам по многим мифологиям. Вышивая по канве столь же хорошо знакомых

---

[46] Си-цзы, цитир. *Гране* в: La pensée chinoise, p. 325. Это древнейшее из научных определений дао.

[47] *Max Kaltenmark*. Lao tseu et le taoisme, p. 30; ср. *Granet*. La pensée chinoise, p. 300 sq.

[48] *Kaltenmark*. Op. cit., p. 33. «Это то дао, что представляет идеал Конфуция, заявлявшего: "Тот, кто утром услышал, как говорят о дао, может спокойно умирать вечером"».

[49] Перевод из кн. Кальтенмарка La naissance du monde en Chine, p. 463. Эта схема цепи последовательных рождений используется почти всеми философскими школами, от «Ицзин» до неоконфуцианцев; ср. *Wing-Tsit Chan*. The Way of Lao Tzeu, p. 176; *Norman Girardot*. Myth and meaning in the Tao Te Ching, p. 311 sq.

мифов, комментарий поясняет, что союз Неба и Земли («Два») порождает все сущее. Но для Лао-цзы «Один», первобытная всеобщность — уже этап «сотворения», ибо она сама порождена таинственным, не поддающимся чувственному восприятию принципом, дао.

В другом, связанном с космогонией, фрагменте (гл. 25) о дао говорится: «вещь неделимая и совершенная, родившаяся прежде Неба и Земли. Ее можно считать матерью Поднебесной, но я не знаю ее имени; я назову ее "дао". Если же мне придется дать ей имя, я назову ее Великое (*да*)»[50]. Вещь «неделимая и совершенная» интерпретируется позднейшим (II в. до н.э.) комментатором как «таинственное единство Земли и Неба, устроенное на манер хаоса (*хунь-дунь*), как бы неотесанная каменная глыба»[51]. Дао есть, стало быть, первоначальная всеобщность, живая и творящая, но бесформенная и безымянная.

«То, что без имени, есть начало Небес и Земли. То, что названо, есть мать всего», как написано в другом космогоническом фрагменте (гл. 1, 3–7). Однако «Мать», представляющая в этом пассаже начало космогонии, проступает в другом месте как само дао. «Дух Долины бессмертен: это Сокровенное Женское. Врата Сокровенного Женского — вот основа Неба и Земли»[52].

Бесформенность и непроявленность дао выражены также другими определениями и понятиями, которые развивают, передавая все оттенки, первичный космогонический образ хаоса (*хунь-дунь*). Напомним важнейшие: Пустота (*сюй*), Ничто (*у*), Великое (*да*), Единый (*и*)[53]. Мы вернемся к некоторым из этих терминов, анализируя доктрину Лао-цзы, а пока следует упомянуть, что даосские философы, а также пустынники и алхимики в поисках рецепта долголетия и даже бессмертия стремились к возврату первобытного рая, к завершенности и естественности. В этой тоске по золотому веку можно обнаружить новое выражение старого аграрного сценария с его финальным беспорядочным (хаотичным) соединением юношей и девушек, воплощающих в себе *ян* и *инь*. Существенный элемент, общий для всех даосских школ, состоит в возвеличивании образа человека естественного, существовавшего до триумфа цивилизации. А ведь именно против этого «возврата к природе» восставали все те, кто хотел создать справедливое,

[50] Перевод из кн.: *Kaltenmark.* Lao tseu, p. 39.

[51] Хуайнань-цзы цитир. *Жирардо* в: Myth and meaning in the *Tao Te King, p.* 307. Также и по Чжуан-цзы первоначальное совершенное единство было потеряно, когда на лице императора Хунь-Дуня (т.е. первобытного хаоса) попытались просверлить те семь отверстий, которые есть на человеческом лице; «Хаос» испустил дух на седьмой день, после того, как было проделано седьмое отверстие. Ср.: *James Legge.* The Texts of Taoism, I. — *SBE*, vol. XXXIX, p. 267.

[52] Гл. 6 в переводе: *Kaltenmark.* Lao tseu, p. 50.

[53] Ср.: *Girardot,* p. 304.

приобщенное к культуре общество, управляемое законами, вдохновляемое примерами легендарных царей и культурных героев.

§131. Конфуций: власть Ритуала

Можно было бы сказать, что в Древнем Китае все религиозные направления имеют некоторое число общих фундаментальных идей. Прежде всего, назовем понятие дао как принцип и источник всякой реальности, идею чередований, направляемых ритмом *инь-ян*, и теорию аналогии между макрокосмом и микрокосмом. Эта последняя приложима ко всем аспектам экзистенции и человеческой организации: к анатомии, физиологии и психологии индивидуума, социальным институтам, жилым постройкам и сакральным местам (город, дворец, алтарь, храм, дом). Но если одни, и в первую очередь даосы, считали, что бытие, протекающее под знаком дао и в полной гармонии с космическими ритмами, было возможно только *вначале* (т.е. в стадии, предшествующей социальной организации и развитию культуры), то другие рассматривали возможность такого существования именно в условиях справедливого и цивилизованного общества.

Самым прославленным из этих последних был, конечно, Конфуций (прибл. 551–479 гг. до н.э.)[54]. Живя в эпоху смуты и анархии, удрученный всеобщей нищетой и страданиями народа, Конфуций понял, что единственным выходом была бы радикальная реформа управления, которая вершилась бы просвещенными правителями и ответственными чиновниками. Самому Конфуцию не удалось занять какой-либо значительный пост в администрации, и он посвятил свою жизнь преподаванию, став первым в истории Китая главой частной школы. Несмотря на успех среди многочисленных учеников, Конфуций в конце жизненного пути пришел к выводу о полном провале своей миссии. Но ученики преуспели в передаче из поколения в поколение главного в доктрине своего учителя. Через 250 лет после его смерти императоры династии Хань (прибл. 206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) стали допускать конфуцианцев на государственные посты в империи. С тех пор и в течение двух с лишним тысячелетий доктрина Учителя была определяющей в развитии политической и духовной жизни Китая.

Строго говоря, Конфуций не был религиозным мыслителем[55]. Его идеи и идеи неоконфуцианцев — предмет изучения скорее историков фи-

[54] По-китайски его имя Кун; Конфуций — латинизированный вариант китайского Кун-фу-цзы (Учитель Кун).

[55] Но довольно скоро Конфуций был наделен всеми достоинствами и специфическими атрибутами культурного героя; см. несколько примеров в: *Granet.* La pensée chinoise, p. 477 sq.

лософии. Но прямо или косвенно Конфуций глубоко повлиял на китайскую религию. Ведь и сам источник его морально-политической реформы лежит в области религии. Причем он не отбросил никакой важной традиционной идеи: ни дао, ни бога Неба, ни культа предков. Более того, он ценил и превозносил религиозную функцию ритуалов и обычаев.

Для Конфуция дао было установлено велением Неба. «Если дао осуществляется, значит, на то есть воля Неба» (Лунь юй=Аналекты, XIV, 38). Вести себя согласно дао значит сообразовываться с волей Неба. Главенство Неба Конфуций признает. Для него речь идет не о *deus otiosus*; Тянь участливо к каждому человеку в отдельности и помогает ему стать лучше. «Небо породило добродетель (*дэ*) во мне» (V, 22), — объявляет он. «В пятьдесят лет я постиг волю Неба» (II, 4). И в самом деле Учитель верил, что его миссия возложена на него Небом. А примером исполнения воли Неба он считал, как и другие его современники, таких культурных героев, как Яо и Шунь, и государей Вэнь и У династии Чжоу (VIII, 20). Конфуций проповедовал, что должно приносить жертвы и исполнять другие старинные обряды, ибо они являются неотъемлемой частью жизни «высшего человека» (*цзюнь-цзы*), «благородного мужа». Небу угодны жертвоприношения, но ему угодно и нравственное поведение и особенно праведное правление. Метафизические и теологические рассуждения по поводу Неба и загробной жизни Конфуций находил бесполезными (V, 12; VII, 20; XI, 11). «Высшего человека» должно прежде всего заботить бытие конкретной человеческой личности, т.е. «здесь и сейчас». Говоря о духах, Конфуций не отрицал их существования, но оспаривал важность общения с ними. Почитать духов можно, но «держитесь от них подальше, — рекомендует он. — В этом мудрость» (VI, 18). Что же касается служения духам, то: «если вы не можете служить людям, как можете вы служить духам?» (XI, 11).

Разрабатываемая Конфуцием этико-политическая реформа зиждется на «всеобщем просвещении», иными словами, на методике, способной преобразовать ординарную личность в «высшего человека» (*цзюнь-цзы*). Любой может стать «человеком истинным», если обучится церемониальному поведению в соответствии с дао, иначе говоря, обучится правильно исполнять ритуалы и следовать обычаям (*ли*). Практикой этой, однако, не столь легко овладеть. Разговор идет не о чисто внешнем следовании ритуалу и тем более не об искусственно вызываемом восторге при исполнении ритуала. Только правильным соблюдением церемоний можно умиротворить грозные магико-религиозные силы[56]. Конфуций напоминает о «совершенномудром» прави-

[56] Этот аспект освещен в: *Herbert Fingarette.* Confucius — the Secular as Sacred.

теле Шуне: «Держался он весьма просто, степенно и уважительно, лицо было обращено к югу (ритуальная поза властителей) — *и это было все*» (т.е. дела царства шли в соответствии с нормой; XV, 4). Ибо и космос, и общество подчинены тем же самым магико-религиозным движущим силам, что действуют в человеке. «При правильном поведении нет нужды отдавать приказы» (XIII, 6). «Руководствоваться добродетелью (*дэ*) значит уподобиться Полярной звезде: она остается на месте, а все другие звезды почтительно обращаются вокруг нее» (II, 1).

Жест, совершаемый согласно правилам, создает новую эпифанию космической гармонии. Очевидно, что тот, кто оказывается способен к такому поведению, больше уже не ординарная личность, каким он был до начала своего обучения; ранг его радикально меняется: он теперь — «человек совершенный». Жесткий стандарт, вступающий в силу после «трансмутации» ритуальных поступков и поведения, *сохраняя всю их естественность,* имеет, несомненно, религиозную интенцию и религиозную структуру[57]. С этой точки зрения метод Конфуция можно сравнивать с доктриной Лао-цзы и других даосов, с техникой, при помощи которой они полагали сделать возможным возвращение к первоначальной непосредственности. Оригинальность Конфуция заключается в том, что он добивался «трансмутации» в стихийные ритуалы жестов и поступков, неотъемлемых от условий сложного и в высшей степени иерархиизированного общества.

Для Конфуция благородство и благовоспитанность не являются врожденными качествами. «Мужем благородным» становятся с помощью дисциплины, при некоторых природных способностях. Доброта, мудрость, отвага неотделимы от благородства. Высшее удовлетворение дает развитие своих собственных добродетелей. «Тот, кто воистину добр, никогда не бывает несчастным» (IX, 28). Но главное предназначение благородного человека — управлять. Как и Платон, Конфуций считает, что искусное управление — единственный путь обеспечения мира и благоденствия для большинства. Однако, как мы еще увидим, искусство управлять, как и всякое другое ремесло, поведение и значимое действие — результат своего рода религиозного обучения. Конфуций восхвалял культурных героев и великих государей династии Чжоу; они служили ему примером для подражания. «Я передаю то, чему обучился, не добавляя ничего своего. Я верен древним и люблю их!» (VII, 1). В этих декларациях некоторые распознают ностальгию по давно ушедшей эпохе. И все-таки, придавая большое значение соблюдению поведенческих норм, пра-

[57] Схожие явления можно распознать в тантризме, в каббале и некоторых практиках дзэн.

вил публичного этикета, Конфуций указал и новый путь: необходимость и возможность возвращения религиозного измерения в мирские труды и социальную активность.

§132. Лао-цзы и даосизм

В своем труде «Шицзи» («Исторические записки»), созданном около 100 г. до н.э., великий историк Сыма Цянь рассказывает, что, когда Конфуций пришел к Лао Даню (т.е. к Лао-цзы) узнать его мнение о ритуалах, тот, среди прочих вещей, сказал ему: «Оставь свою гордость, свои многочисленные желания, откажись от этого самодовольного вида, этого чрезмерного усердия — они совершенно бесполезны для тебя. Вот и все, что я могу тебе сказать». Конфуций удалился в смущении. Своим ученикам он признавался, что знает все виды животных — птиц, рыб, четвероногих — и ему понятно их поведение; «но дракон выше моего понимания, он седлает ветер и поднимается в небо на облаках. Сегодня я видел Лао-цзы, он подобен дракону»[58].

Эта встреча, разумеется, апокриф, как и другие предания, записанные Сыма Цянем. Но она с простодушием и юмором показывает несовместимость двух великих религиозных мыслителей. Ибо, добавляет историк, «Лао-цзы развивал принципы дао и дэ; согласно его доктрине, надобно жить скрытно и в безвестности». Итак, жизнь в стороне от публичной деятельности и пренебрежение почестями составляет решительный контраст с идеальным «высшим человеком» Конфуция. «Скрытное, в безвестности» существование Лао-цзы объясняет отсутствие достоверных фактов, касающихся его биографии. По преданию, он прослужил несколько лет в архивах императорского двора Чжоу, но, опечаленный зримым упадком империи, отказался от должности и направился на запад страны. Когда он должен был пройти через перевал Хань-гу, то по просьбе начальника тамошнего сторожевого поста написал «труд в двух частях, содержащий более 5000 слов, которыми он изложил свои идеи о дао и дэ; затем он продолжил свой путь, и никто не знает, что случилось с ним дальше». Приведя все, что ему удалось услышать о Лао-цзы, Сыма Цянь заключает: «Никто на свете не может сказать, правда это все или нет; Лао-цзы был мудрецом, скрывшимся от мира».

Книга, содержащая «более 5000 слов», и есть знаменитая «Даодэцзин» — самый глубокий и самый загадочный текст во всей китайской литературе. Об авторе этого текста и времени его создания существуют раз-

[58] Сыма Цянь цитируется по французскому переводу Шаванна. Ср:. *Max Kaltenmark.* Lao tseu, p. 17.

ные и противоречащие одно другому мнения[59]. Но все они согласны в одном: текст, с которым мы теперь имеем дело, не мог быть написан современником Конфуция; его можно, по всей вероятности, датировать III веком до н.э. Он содержит в себе изречения, принадлежащие к различным протодаосским школам, и афоризмы в стихах, восходящие к VI веку[60]. Однако, несмотря на свой несистематизированный характер, «Даодэцзин» отражает мышление логическое и оригинальное. «Надо, стало быть, допустить существование некоего философа, который должен быть если не непосредственным автором труда, то по меньшей мере могучим умом, чье влияние оказалось определяющим с самого начала. Не будет большой беды, если мы по-прежнему будем называть его Лао-цзы»[61].

Парадоксально, что «Даодэцзин» содержит немалое число советов, обращенных к государям, политическим деятелям и военачальникам. Так же, как и Конфуций, Лао-цзы утверждал, что правитель совладает с государственными делами, только если будет следовать по пути дао. Другими словами, если будет руководствоваться принципом *у-вэй* (недеяние, бездействие). Ибо «дао — всегда неподвижно, но нет такого, чего бы оно не совершило» (гл. 37, 1)[62 *8]. Вот почему даос никогда не вмешивается в ход вещей. «Когда бы правители и знать могли подражать дао в невмешательстве, те десять тысяч существ не преминули бы последовать за ними» (37, 2). По «Даодэцзин», лучший государь — тот, о котором знают меньше всего» (17, 1). Поскольку «Небесное дао побеждает без борьбы» (73, 6), самыми надежными средствами получения власти являются *у-вэй* и ненасилие[63]. «Мягкое побеждает

---

[59] Четко различаются по крайней мере четыре позиции: 1. Лао-цзы тождествен Лао Даню, жившему в VI веке, и Конфуций вполне мог посетить его; 2. Лао-цзы жил в так называемый период «Весен и Осеней» (прибл. 774–481), но он не был автором «Даодэцзин»; 3. Он жил в эпоху Сражающихся Царств (прибл. 404–221), но нельзя быть уверенным, что им написана «Даодэцзин»; 4. Он вообще не был исторической личностью. Ср.: Wing-tsit Chan. The Way of Lao Tseu, p. 35 sq.; Jan Yun-Hu. Problems of Tao and *Tao Te Ching*, p. 209 (автор излагает последнюю точку зрения Fung Yu-Lan на Лао-цзы и древний даосизм, стр. 211 и сл.).

[60] Ср.: *Max Kaltenmark.* Lao tseu, p. 19 sq.

[61] Ibid., p. 22. Такая же ситуация встречается и в других традиционалистских литературах: труд, приписываемый некоему мудрому созерцателю, продолжают и развивают его последователи. В известном смысле автор остается «анонимом», несмотря на свою мировую известность.

[62] Если не указано другого, мы цитируем перевод Кальтенмарка. Англ. версия: *Wing-tsit Chan.* The Way of Lao Tseu, — ценна своими примечания и комментариями. Версия Уэйли: *Waley.* The Way and its Power — отличается литературными достоинствами.

[63] «О, возжелавший овладеть миром и действовать в нем, — я предвижу твою неудачу» (29, 1). «Хороший воин не воинствен. Хороший боец не гневлив. Умеющий побеждать врагов не сражается с ними... Вот что называют Благой Силой непротивоборствования... Вот что называется быть соработником Неба, вот предел искусства древних мудрецов» (68, 1–2, 7). — перевод Е. Торчинова.

твердое, слабое побеждает сильное (36, 10; ср. 40, 2: «слабость — вот свойство дао»).

В общем и целом, подобно Конфуцию, предлагавшему свой идеал «совершенного человека» как монархам, так и всякому, жаждущему знания, Лао-цзы приглашал политических лидеров и военачальников поступать по-даосски, иными словами, брать за образец ту же самую регулирующую модель — дао. Но этим и ограничивается сходство между двумя великими Учителями. Лао-цзы критиковал и отвергал конфуцианскую систему, т.е. важнейшее значение Ритуала, уважение к социальным ценностям и рационализм. «Когда мы отринем Благодеяния и Справедливость, народ обретет истинные семейные устои» (19, 4–5). Для конфуцианцев Благодеяния и Справедливость — самые главные добродетели, а Лао-цзы трактует их как явления искусственные, а потому бесполезные и опасные. «Когда исчезает дао, появляется Благодеяние; теряется Благодеяние, появляется Справедливость; исчезает Справедливость — тогда прибегают к ритуалам. Но ритуалы — лишь тонкий слой верности и веры и начало смуты» (38, 9–14). Равным образом Лао-цзы отвергает и социальные ценности, ибо они иллюзорны и в конечном счете пагубны. Что же касается ученой рефлексии, то она разрушает единство бытия и привносит путаницу, придавая абсолютную ценность понятиям относительным[64]. «Оттого-то мудрец творит недеянием (у-вэй) и поучает без посредства слов» (2, 10).

В конечном счете, даос постоянно устремлен к единственной образцовой модели — дао. Между тем, дао обозначает конечную реальность, таинственную и неуловимую, *fons et origo* [источник и начало] всякого творения, основу всякой экзистенции. Анализируя его космогоническую функцию, мы уже отмечали невысказанность как характерную черту дао. Первые же строки «Даодэцзин» утверждают: «Дао, которое можно выразить словом, — не перманентное дао» (1, 1). По сути, здесь сказано, что дао, о котором говорит Лао-цзы и которое представляет собой регулирующую модель даоса, не есть *чан* дао (Перманентное, Высшее дао)[65]. Высшее дао выходит за пределы бытия, оно трансцендентно и, следовательно, недоступно восприятию. Ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы не пытались доказывать его существование, и эту позицию разделяют, как известно, многие мистики. Очевидно, «Темное, еще более темное, чем сама Тьма

---

[64] «Стоит лишь всем в Поднебесной познать, что прекрасное прекрасно — и оно уже зло! Стоит познать, что добро есть добро — и оно уже не добро!... Длинное с коротким дают друг другу тело. Высокое с низким друг к другу тянутся» (2, 1–2, 5–6). — перевод И. Лисевича.

[65] «Или лучше «Таинственное» (*Сюань)*, а еще лучше "Темное, еще более темное, чем сама Тьма кромешная", потому что не найти термина для углубления тайны» (Кальтенмарк, стр. 45).

кромешная», относится к специфическому даосскому опыту экстаза, к которому мы еще вернемся.

Лао-цзы, стало быть, говорит о дао «вторичном», ограниченном, хотя и оно столь же неуловимо. «...Смотрю на него — и ничего не вижу. Вслушиваюсь — и ничего не слышу. Ничего не нахожу — лишь неделимое... Оно невидимо и не может получить имени» (гл. 14)[66]. Но за известными образами и метафорами проступают многозначительные конструкции. Как мы уже показали (стр. 21), «вторичное дао» названо «матерью Поднебесной» (гл. 25 и 52). Ее символами являются бессмертные «Дух долины» и «Сокровенное Женское», которое не умирает[67]. Образ долины внушает мысль о пустоте и в то же время о вместилище вод, а значит — о жизнетворящей силе. Пустота ассоциируется как с зарождением и материнством, так и с отсутствием осязаемых свойств (характерный признак дао). Образ тридцати спиц, сходящихся «в пустоте» — в отверстии ступицы, подсказывает особенно богатую символику: «невидимая благодать вождя, привлекающая к нему все существа, верховная Единица, располагающая вокруг себя множества»; но также и даос, который, «будучи пустотой, т.е. очистив себя от страстей и желаний, целиком наполнен дао» (Кальтенмарк, стр. 55)

Сообразовываясь с моделью «вторичного» дао, адепт реанимирует и усиливает в себе женское начало, в первую очередь, «слабость, смирение, несопротивляемость»: «Познай мужественность, но предпочти женственность, и ты сделаешься руслом Мира. Когда ты сделаешься руслом Мира, высшее *дэ* пребудет с тобой, и ты снова вернешься в младенчество» (28, 1–2). Даос, с известной точки зрения, стремится обрести качества андрогина, древний идеал человеческого совершенства[68]. Интеграция обоих полов облегчает возврат в детство, т.е. к «самому началу» индивидуального существования, а такой возврат определяет возможность периодического обновления жизни. Теперь становится понятней желание даоса вернуть первоначальное положение, существовавшее «в самом начале». Ведь для него витальная полнота, естественность и благодать даны единственно при «сотворении», или при новой эпифании жизни[69].

---

[66] В другом отрывке дао представлено как «нечто неосязаемое, неразличимое», в чьем средоточии, однако, «есть Образы, Существа, Плодородные эссенции и эссенции духовные» (гл. 21).

[67] Выражение *Сокровенное Женское* «напоминает о таинственной плодовитости дао — оно связано с образом долины, впадины, провала в горах» (Кальтенмарк, стр. 51). Об этом аспекте дао см. статьи *Ellen Marie Chen,* в первую очередь — Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism.

[68] См.: *Eliade.* Méphistophélès et l'androgyne, p. 128 sq.

[69] Речь идет, конечно, об общей идее, разделяемой всеми традиционными обществами: совершенство связано с началом цикла (космического или «исторического»), а «упадок» начинает ощущаться довольно скоро.

Модель соединения противоположностей — это и есть дао, где в целокупности сосуществуют *ян* и *инь*. Мы уже видели (стр. 24), что с самых древних времен коллективная иерогамия юношей и девушек, представляющих *ян* и *инь*, периодически реактуализирует космическую и социальную цельность. И здесь даосизм вдохновляется религиозной архаикой и берет ее за образец. Важно добавить, что отношение даосов к женщине явно контрастирует с идеологией, господствовавшей в феодальном Китае.

Панкитайская идея космического кругооборота играет важную роль в «Даодэцзин». Дао «движется по всему миру, никогда не останавливаясь» (гл. 25). Жизнь и смерть всех существ равным образом объясняются чередованием *ян* и *инь*: *ян* стимулирует витальную энергию, а *инь* приводит к покою. Однако мудрец надеется преодолеть универсальный ритм жизни и смерти: пестуя в своем существе Пустоту, он оказывается вне кругооборота. Как объясняет Лао-цзы: «в нем [мудреце] нет места для смерти» (50, 13). «Тот, кто полон *дэ*, похож на новорожденного младенца» (55, 1). Даосам были известны многочисленные технические приемы продления жизни и даже обретения «физического бессмертия». Поиски долголетия являются частью поисков дао. Но сам Лао-цзы, как представляется, не верил ни в физическое бессмертие, ни в бессмертие души вне человеческого тела. Во всяком случае, «Даодэцзин» не высказывается определенно по этому вопросу[70].

Чтобы взглянуть на проблему в ее подлинном контексте, вспомним, что экстатическая техника даосов генетически восходит к шаманизму[71]. Известно, что когда шаман впадает в транс, душа его покидает тело и блуждает в космических сферах. Вот что рассказывает Чжуан-цзы: однажды Конфуций наткнулся на Лао-цзы,«который был совсем недвижимым и не подавал никаких признаков жизни». Прождав некоторое время, Конфуций обратился к старцу: «Или меня обманывают мои глаза, — сказал он, — или это и в самом деле так? В один миг, Учитель, ваше тело стало как высохший обломок дерева, вы, казалось, покинули этот мир и людей и обосновались в неприступном одиночестве». «Да, — отвечал Лао-цзы, — я в путешествии к Истоку всех вещей». Как замечает Кальтенмарк (стр. 82), выражение «путешествие к Истоку вещей» обозначает главное в мистическом опыте даоса. Это экстатическое путешествие представляет собой возвращение к «началу» всего сущего; избавляясь от времени и пространства, дух обретает вечное настоящее, которое превосходит жизнь и смерть. Речь идет о переоценке

[70] *Kaltenmark.* Op. cit., p.82; ср.: *Ellen Marie Chen.* Is there a Doctrine of Physical Immortality in the Tao te Ching?

[71] См.: *Granet.* La pensée chinoise, p. 501 sq.; *Eliade.* Le Chamanisme, p. 350 sq.

и углублении шаманского экстатического состояния. Впадая в транс, шаман также преодолевает время и пространство: он взлетает к Центру Мира, он оказывается в том золотом веке, до «падения», когда люди могли подниматься в небо и встречаться с богами. Но путешествие Лао-цзы к *Истоку вещей* — мистический эксперимент другого порядка, так как он преодолевает естество человека и тем самым решительно изменяет его онтологический режим.

Очень скудны сведения о жизни второго столпа даосизма, Чжуан Чжоу, известного как Чжуан-цзы («мудрец Чжуан»). Он жил, вероятно, в V в. до н.э.; в таком случае, многие из его изречений предшествовали изданию «Даодэцзин». Подобно Лао-цзы, Чжуан отбрасывал расхожие мнения и с презрением относился к спорам разных «школ». Совершенное знание — это только знание экстатическое, поскольку оно не содержит в себе дуализма бытия. Исходя из этого, Чжуан-цзы отрицал различие между жизнью и смертью: они суть две возможности или две стороны реальности и составляют единство[72]. Эта тема единства Жизнь/Смерть постоянно возобновлялась даосскими авторами[73]. Знаменитая притча иллюстрирует релятивистские взгляды Чжуан-цзы на относительность состояний сознания: «Однажды мне, Чжуан Чжоу, приснилось, что я мотылек; мотылек, который порхает, и я был счастлив, я не знал, что я — Чжоу. Вдруг я проснулся, и я был настоящий Чжоу. И я не знал, Чжоу ли я, которому снится, что он мотылек, или я мотылек, которому снится, что он — Чжоу»[74]. Действительно, в кругообращении дао состояния сознания легко переходят одно в другое.

Мудрец, освободивший свой дух от всего суетного и достигший единения с дао, живет в состоянии непрерываемого экстаза. Как у иных йогов, этот парадоксальный образ жизни часто принимает выражение божественного всемогущества. «Совершенный человек чист духом. Он не чувствителен ни к жару охваченного пламенем леса, ни к холоду разлившихся вод; ни молния с громом, раскалывающая горы, ни буря, вздымающая океан к небу, не в силах его испугать. Тучи — упряжь его колесницы, солнце и луна — ее колеса. Он обходит, странствуя, все Четыре моря; чередования жизни и смерти его не трогают, к понятиям добра и зла он безразличен»[75]. Некоторые даосские авторы определяют

---

[72] Несколько впечатляющих примеров можно найти в 18-й главе «Чжуан-цзы».

[73] «Я и этот череп, — говорит Лао-цзы одному из своих учеников. — Мы же знаем, что на самом деле жизни нет, что смерти на самом деле нет». «Смерть и жизнь — они уход и возвращение: откуда мне знать — быть мертвым здесь не означает ли быть живым там?». Перевод *Henri Maspero.* Le Taoisme, p. 240.

[74] Ibid. Чжоу — его личное имя.

[75] Чжуан-цзы, гл. 2, перевод *Кальтенмарка.* Op. cit., pp. 117–118.

эти экстатические полеты как путешествия внутри самого себя[76]. То же самое мы встречаем и у других народов, исповедующих религию шаманистского типа — например, у тюрков и монголов, — испытания и приключения, переживаемые шаманом во время экстатического путешествия, вдохновляли поэтов и превозносились в эпических поэмах[77].

§133. Техника долголетия

В китайской терминологии различают философский даосизм (Дао-Цзя, буквально «даоская школа») и даосизм религиозный, «даосскую религию» (Дао-Цзяо, букв. «секта даосов»)[78]. Некоторые авторы находят это оправданным и необходимым: для них даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы является «чистой философией», решительно противостоящей поискам физического бессмертия, центральной задаче «даосской религии»[79]. Другая часть исследователей отстаивает фундаментальное единство всех исторических форм даосизма.[80] В самом деле, «метафизики» и «мистики», так же как и поборники поисков физического бессмертия, разделяют одну и ту же парадоксальную концепцию дао и преследуют одну цель: соединить в своей личности две ипостаси конечной реальности (*ян* и *инь*, материю и дух, жизнь и смерть). Но различие между «философским даосизмом» и «даосской религией» полезно, и его стоит сохранить.

Высшая цель приверженцев Дао-Цзяо — достижение физического бессмертия. Идеограмма «Бессмертный» (*сянь)*, включающая в себя рисунок человека и горы, наводит на мысль об отшельнике, удалившемся в горы; однако более древние формы представляют танцующего человека с руками вразлет, словно птичьи крылья. Даосского адепта, готовящегося обрести бессмертие, осыпают птичьими перьями и пухом, и на плечах у него появляются крылья[81]. «Подняться в небо средь

---

[76] «Тот, кто заглянул в себя, находит удовлетворение в себе самом». (Lao tseu, 4; перевод *Кальтенмарка*, p. 118).

[77] Ср.: *Kaltenmark,* p. 120; *Eliade.* Le Chamanisme, p. 325 sq. (шаманистские фольклор и литература в Китае), p. 177 sq. (эпическая татарская поэзия шаманистского строя).

[78] По мнению Сивина, это разделение введено современными историографами. См.: *Sivin.* On the word «taoist», p. 304 sq.

[79] См.: среди прочих: *A.C. Graham.* The Book of Lao tseu, pp. 10 sq, 16 sq; *Heerlie G. Creel.* What is Taoism? p. 1–24.

[80] К числу наиболее видных представителей этой группы относятся Масперо, Гране, Кальтенмарк и Шиппер. См.: дискуссию по этим двум позициям у: *Norman Girardot.* Part of the Way, pp. 320–324.

[81] О связи между крыльями, пухом, перьями и магическим полетом см.: *Kaltenmark.* Le Lie sien tchouan, p. 12 sq. Известно также, что птичьи перья — один из наиболее часто встречающихся символов «шаманского полета». Ср.: *Eliade.* Le Chamanisme, особ. «магический полет».

бела дня» — вот освященная формула финального апофеоза Учителя. Это первая категория Бессмертных. Вторая — адепты, которые веками живут в некоем подобии земного Рая: на Островах Блаженных или на священной горе Куньлунь[82]. Время от времени они возвращаются в мир, чтобы передать формулы физического бессмертия некоторым достойным этого неофитам. И, наконец, к третьей категории принадлежат те, кто получает доступ в земной Рай лишь после своей смерти. Но смерть их мнимая: они оставляют в гробу посох или меч, или сандалии, которым придают внешний облик своего тела. Это то, что называется «освобождением трупа»[83]. Бессмертных часто изображают с непомерно разросшимся черепом — знак того, что они накопили и сохранили в своем мозгу огромное количество энергии *ян*.

В распоряжении адепта даосизма имелось немало технических приемов продления жизни. Основополагающий их принцип «вскармливание жизненной силы» (*ян-син*). Поскольку существует полная связь между макрокосмом и телом человека, жизненные силы проникают в тело человека и покидают его через девять естественных отверстий тела; необходимо, стало быть, внимательное наблюдение за ними. Даосы различают в теле три зоны, называемые «Поля киновари»[84]. Первое такое поле находится в мозгу, второе — в районе солнечного сплетения и третье — в нижней части живота. Диетические предписания обусловлены точной задачей: питать органы продуктами и лекарственными травами, содержащими специфические «энергии». Вспомним, что внутренние органы человека населены не только различными божествами и духами-оберегателями, но и вредоносными существами: Три червя, обитающие в трех Полях киновари, пожирают витальность адепта. Для избавления от них нужно отказаться от обычной пищи (злаки, мясо, вино и т.д.) и кормиться лекарственными растениями и минеральными веществами, способными убить трех демонов[85].

Освободившись от трех внутренних демонов, адепт начинает подкрепляться росой или космическим «дыханием»; но он вдыхает не только атмосферный воздух, но и эманации солнца, луны и звезд. Согласно известным рецептам, относящимся к III в. н.э., солнечную эманацию должно поглощать в полдень (когда *ян* достигает высшего уровня),

---

[82] Речь идет об образцовом примере райских территорий, неподвластных времени и доступных только для посвященных. В «Записках» Сыма Цяня рассказывается об экспедициях, отправленных многими царями в IV и III столетиях до н.э. на поиски этих сверхъестественных островов.

[83] Несколько примеров можно найти в: *Maspero.* Le Taoisme, pp. 84–85.

[84] Вспомним, что киноварь (сернистая ртуть) была главной составляющей «эликсира бессмертия».

[85] Ср.: *Maspero.* Le Taoisme, p. 98 sq.

лунную (содержащую *инь*) в полночь. Но самое главное состояло в умении удерживать дыхание; внутренним созерцанием и концентрацией мысли можно сделать дыхание видимым и направить его через все Поля киновари. Если суметь задержать дыхание на время, необходимое для 1000 вдохов и выдохов, бессмертие будет достигнуто[86].

Большое значение придавалось особому методу, называвшемуся «эмбриональное дыхание» (тай си); его можно определить, как «дыхание» внутреннее, в замкнутом пространстве, подобное дыханию плода в материнской утробе[87]. «Вернувшись к основе, возвратившись к истоку, прогоняют старость, возвращаются в состояние зародыша»[88]. «Эмбриональное дыхание» не есть подготовительное упражнение к медитации, как *пранаяма* индийской йоги (ср. §143). Тем не менее эта практика делает возможными некоторые экстатические опыты. Тай-пин цзин (III в. н.э.) утверждает, что можно ухитриться внутренним созерцанием распознать богов-насельников пяти органов. Они суть те же, что обитают в макрокосме. Путем медитации адепт может войти с ними в связь, заслужить их расположение и пригласить войти в него, чтобы укрепить его тело[89].

Другой метод достижения долгожития заключается в сексуальной технике, которая есть как ритуал, так и способ медитации. Так называемые приемы «спальных покоев» (*фэн-шун*) восходят к глубокой древности; их целью было увеличить жизненную силу, обеспечить долголетие и рождение мужского потомства. Но даосская техника, «путь *инь*» одного из «Бессмертных», Ян Чжэна (I в. н.э.), заключается в том, чтобы «возвратить семя и тем самым подкрепить мозг». Это на деле тот же самый идеал специфически даосской невозмутимости: способ избегать расточения витальной энергии. Адепт должен осуществлять совокупление без извержения семени, так обеспечивается циркуляция внутри организма семени, смешанного с «дыханием», говоря точнее, его подъем из нижнего Поля киновари к верхнему, расположенному в голове Полю, — что восстанавливает жизненную силу мозга. Этот способ полезен обоим партнерам. Один из текстов V в. уточняет, что с помощью «совершенной медитации... мужчины и женщины могут практиковать

---

[86] *Maspero.* Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoiste ancienne, p.203 sq; idem. Le Taoisme, p. 107 sq.

[87] Ср.: *Maspero.* Les procédés, p. 198 sq.; *Eliade.* Le Yoga, p. 71 sq. Добавим, что «глубокое и бесшумное» дыхание в трансе напоминает дыхание животных во время зимней спячки, а известно, что спонтанность и полнота жизни животных представлялась китайцам совершенной моделью гармонии с космосом.

[88] Предисловие к трактату, переведенному Масперо как Formules orales de la respiration embryonnaire. *Maspero.* Les procédés, p. 198.

[89] О даосском пантеоне, населяющим тело человека, см.: *Maspero.* Le Taoisme, pp. 116 sq., 137 sq.; ср.: *M. Strickmann.* The longest taoist scripture, p. 341.

метод Вечной Жизни». Медитацией оба партнера должны «потерять ощущение собственного тела и внешнего мира»; затем, после произнесения молитв, мужчина должен сосредоточить свое сознание на области почек, а женщина в сердце. «Таков метод, позволяющий не умирать»[90].

«Бессмертный» Чжун Чэн Кун в совершенстве постиг метод «укреплять и направлять». «Он брал эссенцию в Сокровенном Женском (см. прим. 67); принцип его заключался в том, что Жизненные Духи, пребывающие в Долине, не умирают, ибо ими поддерживается жизнь и питается дыхание. Его седые волосы снова стали черными, во рту вновь появились выпавшие зубы. Его приемы были такими же, как и у Лао-цзы. Говорили даже, он и есть Лао-цзы»[91]. Некоторые искатели долголетия применяли метод, названный «вампиризмом» (Кальтенмарк) и не одобрявшийся ортодоксами. Прием заключался в высасывании жизнетворной энергии женщины, с которой происходит сближение: «эта проистекающая из самих источников жизни энергия прибавляла много лет жизни»[92].

Одно из принципиальных средств решения задачи сексуальной техники даосов было смешение семени с дыханием в нижнем Поле киновари; в результате там, под пупком начинал формироваться «сокровенный зародыш» нового, бессмертного тела. Питаемый исключительно дыханием, этот зародыш развивался в «очищенном теле», которое после кажущейся смерти адепта покидало труп и соединялось с другими «Бессмертными». Для «укрепления мозга» адепту надо получать как можно большее количество *инь*; вот причина, по которой он должен много раз менять партнерш; эта практика породила позднее коллективные «соединения дыхания», церемонии, многажды подвергавшиеся осуждению, особенно со стороны буддистов. Но такая «оргия» была строго ритуализована; по сути, она восходит к аграрным церемониям доисторических времен (ср. §130). В сексуальной практике даосов обнаруживается некоторое индийское влияние, особенно влияние тантризма «левой руки», который разработал йогический метод одновременной остановки как дыхания, так и истечения семени[93]. Как и в тантризме, сексуальная даосская терминология относится в равной мере к ментальным операциям и к мистическому опыту.

---

[90] Ср.: *Maspero.* Les procédés, pp. 386–387.

[91] *Max Kaltenmark.* Le Lie-sien tchouan, pp. 55–56.

[92] *Kaltenmark.* Op. cit., p. 57.

[93] См.: *Eliade.* Le Yoga, p. 253 sq.; ср. том III настоящей работы (гл. XXXII).

§134. Даосы и алхимия

Мифология и некоторые ритуалы металлургов, литейщиков и кузнецов были восприняты и перетолкованы алхимиками. Архаические концепции, касающиеся роста руд «во чреве» Земли, естественной трансформации металлов в золото, мистической ценности золота, а также ритуальный комплекс «кузнецы — братства посвященных — секреты мастерства» вновь проявляют себя в учении алхимиков.

Специалисты не единодушны в вопросе о происхождении китайской алхимии; до сих пор идут споры о датировке первых текстов, упоминающих алхимические операции. В Китае, как и в других местах, два фактора определяют алхимию: 1) вера в трансмутацию металлов в золото и 2) вера в «сотериологическую» ценность операций, ведущих к такому результату. Ясные ссылки на эти два фактора засвидетельствованы в Китае, начиная с IV века до н.э. Сходятся на том, что основателем алхимии был Цзу Ян, современник Мэн-цзы[94]. Во II веке до н.э. связь между получением алхимического золота и достижением долголетия/бессмертия отчетливо осознается Лю Анем и другими авторами[95].

Китайская алхимия становится самостоятельной дисциплиной, используя, во-первых, традиционные космогонические принципы, во-вторых, мифы, связанные с эликсиром бессмертия и святыми Бессмертными, и, в третьих, технические приемы, позволяющие добиться одновременно продления жизни, состояния блаженства и духовной непосредственности. Эти три элемента — принципы, мифы и техника — принадлежат протоисторическому культурному наследию, и было бы ошибкой полагать, что по дате первых свидетельствующих о них документов можно определить их возраст. Очевидна связь между «изготовлением золота», добыванием «пилюль бессмертия» и «призыванием» Бессмертных: Люань Дай, представ перед императорм У, уверяет его, что может совершить эти три чуда, но преуспевает только в «материализации» Бессмертных[96]. Кудесник Ли Чжао-цзюнь советует императору У династии Хань: «Принесите жертву плавильной печи (цзао), и вы сможете заставить явиться (сверхъестественные) существа; когда вы вызовете эти существа, порошок киновари сможет превратиться в желтое золото; когда желтое золото будет получено, вы сможете сделать из него сосуды для еды и питья, и тогда предел вашей жизни отодвинется; когда вы продлите таким образом свою жизнь, вы сможете увидеть блаженных (*сянь)* с острова Пэнлай, лежащего посе-

---

[94] См.: *Dubs*. Beginnings of Alchemy, p. 77; ср.: *Joseph Needham*. Science and Civilisation in China, vol. V: 2, p. 12.

[95] *Needham*. Op. cit., p. 13.

[96] *Edouard Chavannes*. Les Mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien, III, p. 479.

редине морей. Когда вы их увидите и принесете жертвы *фэн* и *шень*, смерть к вам не придет»[97]. Стало быть, поиски эликсира были связаны с поисками далеких и таинственных островов, где обитали Бессмертные; встреча с Бессмертными означала выход за пределы человеческой природы и приобщение к вневременному блаженному бытию[98].

Поиск золота подразумевал равным образом поиск духовный. Золото обладало чертами царствующей особы: оно находилось в «Центре Земли» и было мистически связано с *цю* (сернистый мышьяк или сера), желтой ртутью и Будущей Жизнью («Желтые Источники»). Так оно представлено в «Хуайнань-цзы», тексте прибл. 122 г. н.э., где мы также находим веру в быструю метаморфозу металлов[99]. Алхимик просто ускоряет процесс. Как и западный, китайский алхимик соучаствует в деле Природы, лишь убыстряя его ритм. Золото и нефрит, поскольку они относятся к началу *ян*, предохраняют тело от разложения. По той же причине сосуды из алхимического золота продлевают жизнь до бесконечности[100]. Согласно преданию, сохраненному в «Ли Сянь чжуань» (Полные жития Бессмертных), алхимик Вэй Боян сумел изготовить «пилюли бессмертия»: проглотив вместе с одним из учеников и своей собакой несколько таких пилюль, он и оба других участника эксперимента, прямо во плоти, покинули пределы Земли и присоединились к сонму Бессмертных[101].

Традиционное отождествление микрокосма и макрокосма соединяет пять космологических элементов (вода, огонь, дерево, воздух и земля) с внутренними органами человека (сердце с существом огня, печень с существом дерева, легкие с существом воздуха, почки с существом воды, желудок с существом земли). Микрокосм — тело человека — в свою очередь трактуется в алхимических терминах: «огонь сердца красен, как киноварь, а вода почек черна, как свинец»[102]. Вследствие этого человек в своем собственном теле обладает всеми элементами, состав-

[97] Ibid., III, p. 465.

[98] Поиск Бессмертных, обитавших на далеких островах, интересовал первых императоров династии Цинь (219 г. до н.э.; *Sse-ma-Ts'ien.* Mémoires, II, pp. 141, 152; III, p. 437) и императора У из династии Хань (110 до н.э.; ibid., III, p. 499; *Dubs.* Beginning of Alchemy, p. 66).

[99] Фрагмент, переведенный Дабсом (цит. соч., стр. 71–72). Возможно, этот текст исходит из школы Цзу Яня, если не принадлежит самому этому Учителю, современнику Мэн-цзы, IV в. (ibid., p. 74). Вера в естественную метаморфозу металлов существовала в Китае с очень давних времен; см. в первую очередь: *Joseph Needham.* Science et Civilisation, III, p. 636 sq.

[100] См. тексты, цитируемые в: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes (2-e éd., 1977) p. 96 sq.

[101] *Lionel Giles.* Chinese Immortals, p. 67 sq. «Телесное бессмертие» обычно достигалось путем приема эликсира, приготовленного в лаборатории; ср.: *Needham.* Op. cit., V, 2, p. 93 sq.

[102] Текст цитируется в Forgerons et Alchimistes, p. 99.

ляющими Космос, и всеми жизнетворящими силами, обеспечивающими его периодическое обновление. Надо лишь усиливать известные элементы. Отсюда — важное значение киновари: не столько из-за ее красного цвета (цвет крови, цвет жизненной энергии), сколько из-за того, что, помещенная в огонь, киноварь производит ртуть. Она, стало быть, заключает в себе тайну возрождения через смерть (сгорание — символ смерти). А из этого следует, что киноварь может обеспечить постоянную регенерацию человеческого организма и в конечном счете — бессмертие. Великий алхимик Гэ Хун пишет, что десять пилюль из смеси киновари и молока, принятые в течение года, сделают белые волосы черными и восстановят выпавшие зубы, а если принимать их больше года, то можно достичь бессмертия[103].

Но киноварь может быть создана и внутри человеческого тела, особенно посредством дистилляции спермы в Полях киновари. Другое название Полей Киновари — Куньлунь. Так зовется не только легендарная гора на Западном море, где живут Бессмертные, но и расположенная в тайном уголке мозга «комнатка наподобие грота». «Чтобы путем мистической медитации проникнуть туда, предварительно надо впасть в «хаотическое» состояние (*хунь*), похожее на первичное, райское, «неосознанное» состояние, не ведающее тварного мира[104].

Обратим внимание на два элемента: 1) отождествление мифической горы Куньлунь с потаенными уголками мозга и чрева; 2) роль, отведенную «хаотическому» состоянию, впав в которое через медитацию, можно проникнуть в поля киновари, а также получить, алхимическим способом, эмбрион бессмертия. Гора в Западном море, обиталище Бессмертных, является традиционным древним образом «малого мира», Вселенной в миниатюре. Гора Куньлунь двухъярусна — конус стоит на перевернутом конусе[105]. Иначе говоря, она имеет форму бутылочной тыквы, точно такую же, как плавильная печь алхимика и тайные области человеческого мозга. Что же касается «хаотического» состояния, достигаемого медитацией и необходимого для алхимического действа, оно сравнимо с *materia prima,* с *massa confusa* западных алхимиков[106].

---

[103] *James R. Ware.* The Nei P'ien of Ko Hung, p. 74 sq. Киноварь как средство достижения долголетия упоминается уже в I в. до н.э. в сборнике легендарных биографий «Бессмертных» даосов «Ли сянь чжуань». Принимая киноварь в течение нескольких лет, некий Учитель «уподобился юноше», другой «стал способен летать по воздуху» и т.д. Ср.: *Max Kaltenmark.* Lie-sien tchouan, pp. 271, 146–47, etc.

[104] *Roef Stein.* Jardins en miniature d'Extrême Orient, p. 54; См. также: *Granet.* La pensée chinoise, p. 357 sq.

[105] О предыстории этой символики см. *Karl Hentze.* Tod, Auferstehung, Weltordnung, pp. 33 sq., 160 sq.

[106] См.: *Eliade.* «Forgerons et Alchimistes» p. 130 sq.; (русск. перевод в: *Элиаде.* «Азиатская алхимия», М., 1998, стр. 210) и т. III настоящего труда.

Materia prima должна пониматься не только как первичное состояние субстанции, но и как внутренний опыт алхимика. Сведение материи к ее первичному состоянию абсолютной нерасчлененности соответствует, в плане внутреннего опыта, возвращению в пренатальную, эмбриональную стадию. Итак, мы видим, что тема омоложения и долголетия путем *regressus ad uterum* [возвращение в лоно] является главной целью даосизма. Наиболее распространенный метод достижения этой цели — «эмбриональное дыхание» (*тай-си),* но алхимик решает ту же задачу возврата в эмбриональную стадию плавкой ингредиентов в своей печи[107].

Начиная с определенной эпохи, внешняя алхимия (*вай-дань*) рассматривается как «экзотерическая» и противопоставляется внутренней алхимии йогического типа (*нэй-дань*), объявленной единственно «эзотерической». *Нэй-дань* становится эзотерической постольку, поскольку эликсир изготовляется в теле самого алхимика методами «утонченной физиологии», без помощи растительных и минеральных субстанций. Металлы «чистые» (или их «души») идентифицируются с различными частями тела, и алхимические процессы осуществляются не в лаборатории, а в теле и сознании экспериментатора. Тело становится тиглем, где «чистая» ртуть и «чистый» свинец, так же, как семенная жидкость и дыхание, циркулируют и сливаются.

Сочетаясь, силы *ян* и *инь* порождают «сокровенный зародыш» («эликсир жизни», «Желтый Цветок»), бессмертное существо, которое в конце концов покидает тело через темя и поднимается в небеса (ср. §38). *Нэй-дань* может рассматриваться как аналогичная «эмбриональному дыханию» техника, с той разницей, что процессы описываются в терминах эзотерической алхимии. Дыхание отождествляется с половым актом и с работой алхимика, а женщина уподобляется тиглю[108].

Многие идеи и способы их практического претворения, которые были рассмотрены нами в двух последних параграфах, засвидетельствованы в текстах, начиная с периодов Цинь и Хань (прибл. 221 г. до н.э. — 220 г. н.э.); однако это вовсе не означает, что они не были известны и ранее. Нам показалось уместным обсудить их, поскольку техники достижения долголетия и, в определенной степени, алхимия являются

---

[107]Ср. текст, цитируемый в «Forgerons et Alchimistes», p. 102. Это «возвращение в лоно» есть не что иное, как развитие древней и распространенной концепции архаических слоев культуры: исцеление через символический возврат к началам Мира, т.е. через обновление космогонии. См. Aspects du mythe, p. 28 sq. Даосы и китайские алхимики переняли и усовершенствовали этот традиционный метод — не для излечения от разных болезней, а для спасения человека от подверженности времени, т.е. старости и смерти.

[108] Ср.: *R..H. van Gulik.* Erotic color prints, p. 115 sq.

неотъемлемой частью древнего даосизма. Но надо добавить, что в эпоху Хань Лао-цзы был уже обожествлен и что даосизм, организованный в независимые религиозные институты, возложил на себя мессианскую задачу и вдохновлял революционные движения. На вопросе об этом более или менее неожиданном развитии мы остановимся позже (см. т. III, гл. XXXV), а пока достаточно вспомнить, что уже в тексте, датируемом прибл. 165 г., Лао-цзы рассматривается как эманация первичного хаоса и уподобляется космическому антропоморфному существу Паньгу (§129)[109].

Что касается «даосской религии» (Дао-Цзяо), то она была создана в конце II века н.э. Чжан Дао-линем, который, изготовив эликсир бессмертия, поднялся в небо и получил звание Небесного учителя (*тянь-ши*). Он основал в провинции Сычуань то, что можно было бы назвать «даократией»: власть административная совпадала в властью духовной. Своим успехом секта была обязана знахарскому дару ее главы. У нас еще будет случай увидеть (гл. XXXV), что речь шла о психосоматической магии, подкрепленной участием в общих трапезах, помогающих обрести дао. Ту же цель преследовали и ежемесячные оргиастические церемонии «соединения дыханий» (ср. стр. 35). Схожее упование на регенерацию посредством дао характеризует и другую даосскую секту «Великий Мир» (*Тайпин*). Еще в I в. н.э. основатель секты принес в дар императору некое эсхатологическое сочинение. Этот трактат, продиктованный ему духами, излагал положения, с помощью которых можно было бы обновить династию Хань. Вдохновленный свыше реформатор был казнен, но склонность к мессианству не покинула его последователей. В 184 г. вождь секты, Чжан Цзюэ, провозгласил необходимость *обновления* и объявил, что на смену эры «синего Неба» пришла эра «желтого Неба» (его сторонники носили желтые головные повязки). Поднятое Чжан Цзюэ восстание не привело к падению династии. В конце концов, восставшие были разгромлены императорскими войсками, но лихорадкой мессианства были охвачены все средние века. Последний главарь «Желтых повязок» был казнен в 1112 году.

[109] «Лао-цзы преобразил свое тело. Левый его глаз стал луной; голова сделалась горой Куньлунь, борода сделалась планетами; из его костей вышли драконы, из его плоти создались животные, из кишок — змеи; живот его стал морем и т.д.» (текст переведен на французский Масперо в кн. «Le Taoisme», p. 108).

Глава XVII

БРАХМАНИЗМ И ИНДУИЗМ: ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ДОКТРИНЫ И СПОСОБЫ СПАСЕНИЯ

§135. «Все есть страдание...»

Распространение брахманизма и — несколько веков спустя — индуизма происходило непосредственно вслед за арианизацией Индийского субконтинента. По всей вероятности, брахманы прибыли на Цейлон уже в VI в. до н.э., и между II в. до н.э. и VI в. н.э. индуизм проник в Индокитай, на Суматру, Яву и Бали. Утверждаясь в Юго-Восточной Азии, индуизм, несомненно, должен был впитать в себя некоторые местные верования[1]. Процессы симбиоза, ассимиляции и синкретизации немало повлияли на продвижение нового вероучения до окраин субконтинента, в унификации религии и культуры которого большую роль сыграли брахманы. На заре христианства, проявив выдержку и терпимость и усвоив, в свою очередь, множество народных, маргинальных и автохтонных элементов, эти «миссионеры» смогли привить арийским и местным неарийским народностям социальную структуру, систему культов и мировидение Вед и брахман[2]. В результате слияния разноплановых понятий (мифология, ритуалы, теология и т.д.) небрахманические религиозные субстраты были, так сказать, приведены к общему знаменателю и, в конечном итоге, слились с ортодоксией. И до сих пор сохраняется в индуизме равноправие автохтонных и «общеизвестных» божеств[3].

Переход от брахманизма к индуизму совершился плавно. Мы уже упоминали о том, что часть характерных «индуистских» элементов уходила корнями в ведическое общество (§64), но, не заинтересовав авторов ведических гимнов и брахман, эти более или менее «популярные» элементы не были упомянуты в древних писаниях. С другой сто-

---

[1] Ср.: *Gonda.* Rel. de L'Inde, I, p. 269 sq. (с библиографией).

[2] Ср.: *Gonda.* Ibid., p. 263.

[3] *Eliade.* Le Yoga, p. 377 sq.

роны, начавшийся уже в ведический период процесс десакрализации ряда крупных божеств и их замены другими персонажами (§66) продолжался вплоть до средневековья. Бог Индра все еще сохранял свой авторитет в эпосе, но уже не был там главным воителем и гордым предводителем богов: *дхарма* уже пересилила его, а в более поздних текстах он даже именуется трусом[4]. Вишну и Шива, напротив, возвеличиваются до главенствующей роли. Начинается также блистательное шествие женских божеств.

Арианизация и индуизация Индийского субконтинента сопровождаются глубокими кризисами, о чем свидетельствует появление аскетов и созерцателей в эпоху упанишад, а более всего — проповедь Гаутамы Будды. В самом деле, религиозные мировоззрения решительно меняются. «Все есть страдание, все бренно!» — провозгласил Будда. Это лейтмотив всех индийских вероучений после упанишад. Доктрины и спекуляции, методы медитации и сотериологические практики — все они опираются на идею универсального страдания, ибо они востребованы постольку, поскольку освобождают от страдания человека. Человеческий опыт в любой сфере жизни порождает страдание. Как говорит один автор более поздней эпохи, «тело — это страдание, ибо оно есть вместилище страдания; чувства, объекты [чувств], восприятия — все суть страдания, не исключение и удовольствие, ибо и за ним влачится страдание»[5]. Ишваракришна, автор самого раннего трактата по санкхье, утверждал, что такая философия исходит из попыток человека избежать трех видов страдания: небесного (посылаемого богами), земного (от природы) и внутреннего, или органического[6].

Однако философия этого универсального страдания не сводится к пессимизму. Ни одно из философских или религиозных учений Индии не говорит о безысходности. Напротив, подобное откровение — страдание как закон существования — считается условием *sine qua non* освобождения, т.е., по сути, положительным качеством. Другими словами, оно напоминает и мудрецу, и аскету о единственном средстве достижения свободы и блаженства: уйти от мира, отрешиться от благ и амбиций — ото всего. Все в мире подвержено страданию; это заданная свыше космическая неизбежность. Сам факт жизни во времени, протяженность существования порождает страдание, но, в отличие от богов и животных, человеку дарована возможность преодолеть его. Вера в то, что есть средство обрести свободу, — вера, общая для всех философ-

---

[4] См. ссылки в: *Gonda,* pp. 271, 275. Несколько возрастает роль Ямы, владыки царства мертвых; в других источниках его называют ипостасью бога Кала (Времени). Ibid., p. 23.

[5] *Анирудха* (XV в.). Комментарий к Санкхья-сутре II 1; ср.: *Eliade.* Le Yoga, p. 23.

[6] Санкхья-карика I. Патанджали, автор первого труда по йоге, комментирует это на свой лад: «Всё есть страдание для умудренного» (Йога-сутра II 15). Ср.: *Eliade.* Le Yoga, p. 23.

ских и мистических течений Индии, не дает развиться отчаянию и пессимизму: бытие действительно полно превратностей, но если человек узнал пути освобождения от них, он сумеет прекратить страдание.

§136. Способы высшего «пробуждения»

«Преодолеть» страдание — вот цель всех индийских философских школ и медитативной техники. Любое знание бессмысленно, если оно не служит «спасению» человека. «Кроме этого [Вечности, пребывающей в Атмане], можно не знать ничего» («Шветашватара-упанишада» I 12)[7] *[9].Спастись означает стать сверхчеловеком. В качестве синонимов человеческой стадии жизни индийские авторы широко используют образы порабощения, скованности, плена, забвения, опьянения, сна, невежества. И наоборот, освобождение от пут, раздирание покровов («сорвать повязку с глаз»), пробуждение, выявление изначальной памяти и т.п. используются как символы прекращения (т.е. преодоления) человеческой стадии жизни, освобождения, свободы (*мокша, мукти, нирвана* и др.).

В «Чханьдогья-упанишаде» (VI 14 1–2) есть притча о человеке, которого злодеи увели с повязкой на глазах далеко от жилища и бросили в безлюдном месте. Бедняга начинает кричать: «Мне завязали глаза и притащили сюда, мне завязали глаза и бросили меня здесь!» Кто-то снимает с его глаз повязку и показывает путь к родной деревне. Переходя от селения к селению и спрашивая дорогу, человек добирается до своего дома, и рассказчик заключает: тот, кого направляет опытный Учитель, сумеет сбросить повязку неведения и, в конце концов, придет к совершенству.

Пятнадцать веков спустя Шанкара (788–820 ?)*[10] дал превосходный комментарий к этому отрывку из «Чхандогьи». Конечно, великий ведийский метафизик толкует притчу в терминах своей системы абсолютного монизма. Но его толкование не просто развивает и уточняет первоначальный смысл притчи. Важно то, пишет Шанкара, что происходит с человеком, уведенном далеко от Сущего (далеко от атмана-брахмана) и замкнутого в капкане собственного тела. Похитители — искаженные представления несчастного (о добродетелях, прегрешениях и т.п.). Повязка на глазах — его заблуждения; сам он находится в плену своих чувств к жене, сыну, другу, собственным стадам и т.п. «Я сын такого-то, я счастлив или несчастлив, умен или глуп, я благочестив и т.д. Как жить? Как изменить обстоятельства? В чем мое спасение?» Так рассуждает вконец запутавшийся человек, пока не встретит того, кто познал истинно Сущего (атмана-брахмана), свободен от рабства,

[7] См. другие тексты, процитированные в: *Eliade*. Le Yoga, p. 24 sq.

счастлив и, кроме всего прочего, сострадает другим. Он наставит нашего невежду на путь познания, откроет глаза на суетность мира, и тот — доселе заложник собственных заблуждений — сбросит с себя путы зависимости от мирских вещей. Так он познает свою подлинную сущность, и с этого момента он уже не беспутный скиталец, каким полагал себя прежде. Он понял: Сущее — это он сам. С его глаз спала пелена иллюзии, порожденной неведением (*авидья*), и он, подобно нашедшему свой дом, познавшему атмана герою притчи, полон отныне радости и умиротворения[8].

Погрязшие в бренном существовании приравниваются в «Майтри-упанишаде» (IV 2) к тем, «кто связаны узами своих представлений о добре и зле», заключены в темницу или «опьянены вином» («вином ошибок»), либо ослеплены тьмой (страсти), либо пали жертвой обмана или бредовых видений — потому-то они и не могут обрести «высшее состояние». «Страдание», определяющее человеческую жизнь, есть результат неведения (авидья). Как показывает прокомментированная Шанкарой притча, человек пожинает плоды этого неведения, пока однажды не поймет, что он, видимо, слишком глубоко увяз в мирской жизни. И учения санкхьи и йоги также учат: *Сам* — не от мира сего (ср. §139).

Можно сказать, что в упанишадах индийская религиозная мысль приравнивает освобождение к «просветлению» или к осознанию изначального, но доселе не осознаваемого, состояния универсума. Невежество, иными словами, *незнание своей сущности* можно уподобить «забвению своего начального духовного принципа (атман, пуруша)». Подавив невежество или сорвав покрывало майи, гнозис (*джняна, видья*) рождает освобождение: истинное «знание» эквивалентно «пробуждению», и Будда — образцовый пример «пробудившегося».

§137. История идей и хронология текстов

За исключением древних упанишад, религиозные и философские тексты Индии были созданы уже после провозглашения доктрины Будды. В них прослеживается влияние идей, не встречавшихся нигде, кроме буддизма. Некоторые труды первых веков христианства содержат в себе критику буддизма. По нашему мнению, не следует преувеличивать значение хронологии; в любом индийском труде по философии[9], как правило, легко выявляются идеи, относящиеся к более раннему

[8] Ср.: *Eliade.* Aspects du mythe, p. 145 sq. — о сходстве между этим индийским символизмом заблуждения и освобождения от пут и гностической мифологией (см. также ниже, §229).

[9] Напомним, что в санскрите отсутствует вокабула со значением европейского термина «философия». Та или иная система взглядов носит название *даршана,* т.е. «точка зрения, понимание, теория, форма размышления и т.п.» (от корня *dṛś* в значении «видеть, понимать, размышлять»).

времени, чем дата создания трактата, и нередко уходящие в глубокую древность. Присутствие в философском тексте новой интерпретации того или иного философского понятия не означает, что о нем не упоминали прежде. И если иногда все-таки можно зафиксировать (впрочем, весьма приблизительно) *дату создания* некоторых письменных трудов, — тех, что появились не ранее первых веков нашей эры, — то едва ли возможно установить *очередность во времени самих философских идей*[10]. Суммируя сказанное: тот факт, что религиозно-философская литература брахманизма сформировалась через несколько веков после Гаутамы Будды, не означает, что эти письменные памятники отражают концепции, сформировавшиеся в буддийскую эпоху.

В годы ученичества Гаутама встречался с адептами разных философских «школ» и от них познавал первоначала веданты (т.е. доктрины упанишад), санкхьи и йоги (§148). Сейчас в нашу задачу не входит восстановление всех этапов развития ранних — зафиксированных в упанишадах и трудах буддистов и джайнов — мировоззренческих идей вплоть до их оформления в классическую систему. Достаточно наметить основные эволюционные пути, приведшие к радикальным отклонениям от первоначальной ориентации. Не следует при этом забывать, что после упанишад все методы и системы сотериологии использовали единый концептуально-терминологический каркас. Связка *авидья-карма-сансара,* тождество «существование-страдание», истолкование неведения как сна, сновидения, опьянения, плена — все это созвездие концепций, образов и понятий было единодушно принято всеми школами. «Шатапатха-брахмана» провозглашала: человек рождается в мир, созданный им самим (VI 2. 2, 27). Можно сказать, что три солидарные даршаны брахманизма — веданта, санкхья и йога, а вкупе с ними и буддизм, — включают в себя эту аксиому и ее толкования.

§138. Ранняя веданта

Термин веданта (буквально «конец Вед») относится к упанишадам, которые действительно являлись заключительной частью ведических текстов[11]. В ранней стадии веданта означала совокупность изложенных в упанишадах учений. С течением времени — и довольно поздно (первые века нашей эры) — этим словом стали называть целую философскую «систему», таким способом отличая ее от других даршан, классических санкхьи и йоги. При анализе учения упанишад мы уже выявили главные идеи ранней веданты. Что касается истории собственно веди-

[10] См.: *Eliade.* Le Yoga, p. 20 sq.

[11] Этот термин встречался уже в «Мундака-упанишаде» (III 2.6) и в «Шветашватара-упанишаде» (VI 22).

ческой «философской системы», то ее происхождение неизвестно. Самый ранний из дошедших до нас трудов — «Брахма-сутра», ее автором считается систематизатор учения упанишад, *риши* Бадараяна. В начале новой эры этот труд был основательно переработан. Бадараяна, уместно сказать, не был первым систематизатором: он цитирует более ранних авторов, своих предшественников, и пересказывает их концепции. Например, обсуждая связи между индивидуальными атманами и Брахманом, Бадараяна останавливается на трех разных теориях и перечисляет имена их наиболее известных приверженцев. По первой теории, атман и Брахман идентичны, по второй — до «освобождения» атман и Брахман суть разные и самостоятельные понятия; наконец, как считает третий авторитет веданты, имеющие божественную сущность атманы не тождественны Брахману («Брахма-сутра» I 3. 21).

Обсуждая эти ранние теории, Бадараяна, вероятнее всего, ставил перед собой задачу сформулировать доктрину о Брахмане как материальной и физической причине всего сущего, с одной стороны, и как о предтече всех отдельных атманов, с другой. Он признавал, однако, что эти освобожденные субстанции продолжают существовать вечно в качестве самостоятельных духовных начал. К сожалению, все 555 афоризмов «Брахма-сутры» малодоступны пониманию без специального комментария. Они неоднозначны, допускают большую свободу толкования и, по всей видимости, служили материалом для запоминания ученикам, изучавшим ведийскую традицию под руководством учителя. Самые первые толкования сутр стали позднее забываться, а к 800 г. н.э. были забыты окончательно после гениального комментария Шанкары, затмившего все остальные. До нас дошли лишь имена нескольких первых комментаторов, да ряд цитат[12].

Тем не менее, в «Шветашватара- и Майтри-упанишадах», «Бхагавад-гите» и «Мокшадхарме» (книга XII «Махабхараты») мы находим достаточное число указаний на основные направления ведийской мысли до эпохи Шанкары. Первостепенное значение среди них имеет учение о майе, особенно в той его части, где речь идет о связи Брахмана, творения, и майи. Древняя идея космического творения как манифестации несказанной силы (майя) Брахмана отступает перед ролью, какую играет майя в личном опыте человека, идущего по жизни вслепую. Позднее майя ассимилируется с неведением (авидья) и сравнивается со сновидением. Многообразные «реальности» внешнего мира так же иллюзорны, как и содержание сновидений. Тенденция (наметившаяся уже в «Ригведе» (X 129) сводить всю реальность к Богу, т.е. Одному/Всему, выливается во все более и более смелые формулы. Если Су-

[12] См.: *H. de Glasenapp.* La philosophie indienne, p. 145 sq.

щее есть вечное Единое/Целое, то иллюзорен (майя) не только Космос, т.е. многообразие предметов, но и множественность отдельных духов. За два поколения до Шанкары ведийский учитель Гаудапада полагал, что вера во множество индивидуальных атманов порождается майей («Мандукья-карика» II 12 и 19). В самом деле, есть лишь одно Сущее, Брахман, и когда мудрец — посредством опыта йогической медитации — обретает свой собственный атман, он пробуждается к свету и красоте вечного настоящего.

Как мы уже видели (§81), тождество «брахман-атман» было самым главным открытием упанишад. Под натиском буддийской критики ведийские учителя разработали собственную онтологию — систематизированную и строгую: она включала теологию и космологию, в сумме оформившиеся в сотериологию. В деле нового осмысления наследия упанишад с трактовкой в терминах своего времени Шанкаре нет равных. Однако, несмотря на величие его труда и воздействие его мышления на всю индийскую духовность, Шанкара не исчерпал до конца мистические и философские ресурсы веданты, и в течение столетий после его ухода из жизни индийские учителя разрабатывали собственные, параллельные системы. Впрочем, веданта тем и отличается от других даршан, что сохранила свой творческий потенциал в эпоху сутр и первых комментариев на них. Можно сказать, что если суть «философских систем» санкхьи и йоги была выявлена между IV и VIII вв., то веданта познала свой истинный расцвет, начиная с Шанкары[13].

§139. Дух в санкхья-йоге

Уже в IV в. до н.э., задолго до создания систематизированной «философии» санкхьи, ее специфические термины присутствуют в «Катха-упанишаде»[14]. В самой, по-видимому, древней «Шветашвара-упанишаде» встречаются многочисленные ссылки на принципиальные положения санкхья-йоги; здесь же используются технические понятия, сугубо специфические для этих двух даршан. История же доктрин санкхья-йоги была почти не известна вплоть до появления первого систематизированного труда Ишваракришны (вероятно, в V в. до н.э.). Оставим этот вопрос историкам индийской философии, а в рамках нашей работы достаточно сказать, что раннюю, еще не приведенную в систему санкхью, в том виде, в котором ее реконструируют по некоторым отрывкам из «Мокшадхармы», тогда рассматривали как образцовый сотериологический гнозис, сплавленный с йогой, дисциплиной исключи-

[13] Именно по этой причине мы включили в третий том настоящего труда описание различных систем классической веданты.

[14] Ср. например, II 18–19, 22–23; III 3–4, 10–11; VI 7–9; etc.

тельно практической. Из чего следует, что санкхья, настаивая на решающей роли знания на пути избавления от страданий, продолжила концепции упанишад. Первые учителя санкхьи были убеждены (в чем их самобытность), что истинная «наука» — это строгий анализ форм и сил Природы, жизни и психоментальной деятельности плюс стремление понять своеобразие проявлений Духа (пуруши). Даже в классическую эпоху, т.е. после появления первых систематизированных трудов — «Санкхья-карика» Ишваракришны и «Йога-сутры» Патанджали, основные положения обеих даршан были достаточно схожими. Выделялись два существенных расхождения: 1) классическая санкхья атеистична, а йога — теистична и постулирует существование Господа (Ишвары); 2) согласно санкхье, единственный путь к освобождению — овладение метафизическим знанием, а в йоге это — техники медитации. Другие расхождения между двумя системами менее существенны. Следовательно, приводимое ниже краткое описание установлений санкхьи можно рассматривать как теоретическую базу «Йога-сутры» Патанджали[15].

И в санкхье, и в йоге мир реален (не *иллюзорен*, как утверждает, например, веданта). Тем не менее, если мир существует и длится, он обязан этим «неведению» Духа (пуруши). Многочисленные формы Космоса, последовательность их проявления и развития существуют лишь постольку, поскольку дух, Сам, не знает себя и по этой причине — по «неведению» — порабощен и обречен на страдания. В тот момент, когда последний Сам обретет освобождение, все составляющие Творения растворятся в предвечной субстанции (пракрити).

Подобно атману упанишад, пуруша невыразим. Все его «атрибуты» отрицательны. Сам, «тот, кто видит» (*сакшин,* буквально «свидетель»), — обособленный, безучастный, неделимый, бездействующий зритель («Санкхья-карика» 19). Во всех текстах его по традиции называют так: ни к чему не привязанный и безучастный дух. Из-за своей неизменности и отсутствия качественных признаков пуруша не имеет рассудка, у него нет желаний, так как те изменчивы, что не отвечает духу. Дух вечно свободен, он не знает о своих «состояниях сознания», потоке психоментальной жизни[16].

Такое понимание пуруши вызывает множество вопросов. Если, в самом деле, дух вечно незамутнен, безучастен, автономен и неизменен, как же он позволяет втягивать себя в психоментальные переживания? Как осуществляется это взаимодействие? Мы лучше поймем предлагаемое санкхья-йогой решение этого вопроса, если рассмотрим взаимо-

[15] См.: *Eliade.* Le Yoga, p. 21 sq.; *Gerald J. Larson.* Classical Samkhya, p. 166 sq.

[16] См. тексты, цитируемые в: *Eliade.* Le Yoga, p. 28 sq.

отношения Самого и Природы. Заметим, что вопросы *из чего* и *почему* возникла эта парадоксальная ситуация, иначе говоря, странная «связь» пуруши с пракрити, не являются предметом схоластического спора в санкхья-йоге: это два аспекта единого — духа и его проявления. Именно это считали неразрешимым учителя санкхья-йоги: это, говорили они, выше возможностей человеческого понимания, ибо человек получает знание и понимание вещей посредством «интеллекта», *буддхи*. Но сам по себе интеллект — это лишь продукт, хотя и тончайший, первоначальной субстанции, пракрити. Как продукт Природы, «феномен», буддхи может быть связан нитями познания исключительно с феноменами. Ему никак не удается познать Самого: нет точек соприкосновения интеллекта с трансцендентной реальностью. Эту связь можно понять, рассмотрев, из чего и почему возникла парадоксальная ассоциация Самого с Жизнью (т.е. материей) лишь метафизическим путем познания, что невозможно при современном состоянии человека.

Санкхья-йога знает, что причина страдания — в «неведении», т.е. подмене духа психоментальной деятельностью. Невозможно точно установить момент зарождения этого метафизического неведения, как и нельзя узнать точную дату сотворения мира. Это вопрос, не имеющий ответа. На некорректно сформулированный вопрос, по старому завету брахманов (Шанкара, «Веданта-сутра» III, 2, 17) — к нему не раз прибегал и Будда, — мудрец отвечает молчанием.

§140. Смысл Творения — помочь освобождению духа

Первоматерия (пракрити) так же реальна и вечна, как и дух (пуруша), но в отличие от пуруши, она динамична и креативна. Эта предвечная субстанция — совершенно однородная — обладает тремя «аспектами бытия», *гунами*, позволяющими ей проявляться тремя разными способами: *саттва* (ясность и постижение), 2) *раджас* (движущая энергия и умственная активность, 3) *тамас* (отсутствие движения и психоментальная темнота). Гуны имеют двойственный характер: с одной стороны, они объективны, т.е. это феномены внешнего мира, с другой — субъективны, так как поддерживают, питают и обусловливают жизнь психоментального субстрата. Выходя из первоначального состояния совершенного равновесия и принимая разнообразные формы, пракрити мгновенно переходит в состояние энергии, *махат*, «великий». Увлекаемая импульсом «развития» (*паринама*), пракрити переходит из состояния *махат* в состояние *ахамкара* и становится единой ощутимой массой, еще не имеющей персонального опыта, но уже с зачатками «самосознания» (в слове *ахамкара* первый слог *ахам* означает «эго»). Подвинутый этой ощутимой массой «процесс развития» раздваивается

на противоположные ветви: одна ведет в мир объективных проявлений, а другая — в мир субъективных феноменов (чувственных и психоментальных).

Следовательно, Универсум — и объективный, и субъективный — есть лишь развивающаяся форма первоначального плана Природы, ахамкары, где впервые в энергетическом сгустке вырастает предчувствие «эго». Раздвоившийся процесс ахамкара создает дуальный универсум — внешний и внутренний, и эти два «мира» имеют общие точки соприкосновения. Так и тело человека, его физические функции, чувства, «состояния сознания» и даже его «интеллект» были сотворены единой Субстанцией; она же сформировала физический мир и его структуры (см. §75).

Здесь уместно указать на то, что санкхья-йога — как и большинство индийских религиозных систем — считает основополагающим *принцип индивидуации путем осознания «я»*. Генезис мира — квазипсихический акт. Объективные и психофизиологические феномены имеют общую матрицу. Их единственное решающее отличие — соотношение гун: в психоментальных феноменах преобладает *саттва*, в психофизиологических — *раджас* (страсть, активность чувств), а феномены телесного мира — атомы, животные и растительные организмы и т.д.) — формируются из более плотного и инертного *тамаса*[17]. Такое физиологическое обоснование позволяет понять, почему санкхья-йога рассматривает любой психический опыт как простой, развивающийся в сфере материи «процесс». Нравственность основана на том же: доброта есть не качество духа, а «очищенная» тонкая материя в форме сознания. Гунами пронизан весь универсум, и только они устанавливают органичную симпатическую связь между человеком и Космосом. Реальная *разница между человеком и Космосом — различие по уровню, но не по сути.*

В непрерывном «развитии» (паринама) материя производила неисчислимые формы, все более сложные и разнящиеся друг от друга. Санкхья оставляет за своими пределами доказательство и осмысление факта этого необъятного творения, создания сложных форм и организмов. Можно объяснить первичную пракрити — бесформенную и аморфную. Но перед нашими глазами сложнейший мир из множества структур и отчетливых форм. Морфологическая сложность Космоса возводится санкхьей в ранг метафизического аргумента. Здравый смысл подсказывает нам: любое сложное соединение создается для потребностей

[17] Санкхья-йога предлагает и субъективное толкование трех *гун*, рассматривая их психические «аспекты». В спокойном, ясном, рассудительном, добродетельном сознании преобладает *саттва;* в возбужденном, неуверенном, неустойчивом — *раджас;* в помраченном, запутанном, страстном, зверином — *тамас.*

другого соединения. Например, совокупность нескольких деталей, кровать, служит предварительно продуманным целям создавшего ее человека («Санкхья-карика» 17).

Так санкхья-йога выявляет *телеологический*[*11] *характер* Творения. В самом деле, если бы предваряющим замыслом не было служение духу, Творение было бы абсурдно и бессмысленно, Природа есть «соединение» частей, следовательно, должен существовать и «верховный управитель», кто должен соединять и использовать эти соединения в своих целях. Этот «управитель» — не деятельный ум и не состояния сознания (они сами по себе являются составными частями пракрити). Уже то, что «одни вещи сочетаются для блага других вещей» прежде всего «служит доказательством существования духа»[18]. В то время, как Сам (пуруша) пребывает под покровом майи и смутных понятий о космическом Творении, пракрити заряжается энергией «телеологического инстинкта» и целиком устремлена на освобождение пуруши. Ибо «от Брахмана до последней травинки Творение служит делу достижения духом высшего знания» («Санкхья-сутра» III 47).

§141. Освобождение

Доктрина санкхья-йоги не объясняет ни причину, ни происхождение странного уподобления духа «состояниям сознания», а пытается объяснить природу этой ассоциации. Речь не идет о *реальных* отношениях, зримых связях между предметами внешнего мира и их восприятием органами чувств. Именно эта тончайшая, прозрачнейшая область ментальной жизни, интеллект (*буддхи*) в модусе *саттвы,* чистого сияния, имеет особенное свойство отражать дух, и в санкхья-йоге это — ключ к данной парадоксальной ситуации. В лучах чистого «сияния» Сам не меняется и не теряет своих онтологических признаков (вечность, безмятежность и т.д.). Как цветок отражается в кристалле, так и пуруша отражается в сознании (ЙС I 41). Приписать кристаллу качества цветка — его форму, размеры, окраску — способен лишь невежда. Движется предмет — движется и его отражение в неподвижном кристалле.

Извечно и постоянно Дух втянут в иллюзорную связь с психоментальным переживанием, т.е. с жизнью и материей. Причина этой связи — неведение (ЙС II 24), и пока длится авидья, согласно карме продолжается жизнь, а значит страдание. Неведение состоит в подмене в действительности безмятежного пуруши психоментальным потоком. Говоря «я желаю», «я страдаю», «я ненавижу» и полагая, что местоиме-

[18] Sāmkhya-Sūtra I 66; *Vācaspati Miśra,* комментарий на Sāmkhya Karikā 17; Yoga-Sūtra IV 24; cf. Bṛhādaranyaka Up. II 4, 5.

ние «я» и есть дух, люди в заблуждении множат иллюзии. А любое рожденное иллюзией действие есть либо бесцельное растрачивание имеющихся возможностей, либо порождение новых причин, которые так или иначе потребуют следствий в настоящем или в будущем существовании.

Таков закон жизни, и подобно любому закону он транссубъективен, но его неизменность и универсализм выявляют омрачающее жизнь страдания. И санкхья, и упанишады признают единственный путь к спасению — правильное знание истинной природы духа. Первый шаг на пути усвоения этого спасительного знания — отказ от представления о духе, наделенном свойствами, качествами или атрибутами. Это — уже своего рода отрицание страдания, отношение к нему как к объективному явлению вне сферы сознания, иначе говоря, *не подлежащему оценке, очувствованию* (ибо все «оценки» и «чувствования» — это прерогатива интеллекта). Страдание существует постольку, поскольку жизненный поток уподобляется «Я». Такое уподобление — иллюзия, ее можно легко развеять. Когда дух познан и осознан, *оценки* нивелируются, страдание больше не воспринимается как страдание и как не-страдание, оно — лишенный очувствования чистый факт. Как только мы осознали, что «Я» свободно, вечно и неактивно, мы перестаем присваивать страдания, чувства, желания, мысли.

Знание — это просто «пробуждение», открывающее сущность Самого, духа. Это знание приходит не с опытом, а с так называемым озарением, мгновенно раскрывая человеку глаза на высшую реальность. Как вообще может участвовать пракрити в освобождении от иллюзий? Санкхья отвечает на этот вопрос телеологическим аргументом: материя инстинктивно подвигается, избавляя от себя пурушу. Интеллект (*буддхи*) — тончайшая манифестация пракрити — облегчает процесс освобождения, служа ступенью к откровению. В момент самооткровения интеллект — вкупе с остальными психоментальными (т.е. материальными) элементами, ошибочно приписываемыми пуруше, — отделяется, «отшелушивается» от духа и растворяется, исчезает в Субстанции, подобно «танцовщице, исполнившей прихоть мэтра и покинувшей сцену»[19]. «Нет ничего чувствительнее пракрити; она говорит “меня узнали” и исчезает навсегда с глаз духа» («Санкхья-карика» 61). Это состояние «освободившегося при жизни» (*дживанмукта*): святой еще жив, ему еще предстоит завершить свою карму; так набравшее обороты гончарное колесо продолжает вращение по инерции, хотя горшок уже готов («Санкхья-карика» 67; «Санкхья-сутра» III 82). Когда в момент

[19] Это сравнение встречается нередко как в «Махабхарате», так и в трактатах санкхьи; см.: «Санкхья-карика» 59, «Санкхья-сутра» III 69.

смерти святой покидает свое физическое тело, дух (пуруша) полностью освобождается.

Санкхья-йога полагает, что дух нерожденный не может умереть; не будучи в рабстве — не рвется на волю (т.е. не ищет собственного освобождения); «несвободный — он не жаждет свободы» (*Гаудапада*, «Мандукья-карика» II 32). «Его бытие таково, что из этих двух возможностей одна исключает другую» («Санкхья-сутра» I 160). Дух чист, вечен и свободен; он не может быть связан ни с кем, кроме самого себя. Но человек уверовал: мол, пуруша порабощен, и его можно освободить. Таковы иллюзии нашей психоментальной жизни. Мы потому воспринимаем освобождение как драму, что рассуждаем с человеческой точки зрения. В действительности дух — только «наблюдатель», «зритель», а «освобождение» (мукти) — только «осознание» вечной свободы. Страдание уничтожается, как только мы осознали, что оно рождается и живет *вне духа,* что оно заложено в человеческой «самости» (*асмита*).

Санкхья-йога сводит бесконечное разнообразие феноменов в один-единственный принцип — материю (пракрити), выводя из единой матрицы физический Универсум, Жизнь и Сознание. Однако она постулирует множество отдельных духов, хотя по своей природе они совершенно идентичны. Санкхья-йога соединяет совершенно разные, на первый взгляд, понятия — физический, витальный и ментальный миры, ставя особняком то, что — особенно в Индии — кажется единственным и универсальным: дух. Каждый пуруша отделен от другого, так как Сам не может иметь связи ни с миром, ни с другими духами. Космос населен вечными, свободными, инертными пурушами — монадами, между которыми невозможны никакие связи.

Суммируем сказанное: перед нами — трагическая и парадоксальная концепция духа, и она не раз подвергалась нападкам со стороны буддистов и ведантистов.

§142. Йога: концентрация на предмете

Первые отчетливые ссылки на йогические техники появились в брахманах и — более подробные — в упанишадах. Но уже в Ведах упоминались аскеты и фанатики экстаза, владевшие разными комплексами практической пара-йоги и управлявшие «волшебными силами» (см. §78). Издавна термин «йога» обозначал любую *технику аскезы* и любой прием *медитации*; они почти повсеместно практиковались в Индии — и адептами брахманизма, и буддистами, и джайнами. Наряду с этой — несистематизированной и «популярной» — йогой, постепенно

утверждалось учение *йога-даршана*, классическая йога, позднее сведенная Патанджали в единую систему «Йога-сутры»*[12].

Автор признавал (ЙС I 1), что он лишь суммировал и записал философские и практические принципы йоги. О самом Патанджали не известно даже, когда он жил: во II в. до н.э. или позднее — в III в. или даже в V в. н.э. Из технических приемов йоги автор сохранил лишь те, которые были надежно проверены временем. Что касается теоретических и метафизических обоснований, то творческий вклад автора невелик: Патанджали воспринял лишь главные положения философии санкхья, приложив их к довольно-таки поверхностному теизму.

Классическая йога начинается там, где кончается санкхья. Патанджали не считал, что метафизическое знание само по себе сможет привести человека к освобождению. Знание, считал он, лишь готовит почву для завоевания свободы: последняя достигается путем практики аскезы и разных видов медитации. Патанджали так определял йогу: это «прекращение вихрей сознания» (ЙС I 2). Вихри сознания (*читтавритти*) бесчисленны и разделяются на три категории: 1) ошибки и иллюзии (сны, галлюцинации, ошибки восприятия, смешение понятий и т.д.); 2) совокупность нормального психологического опыта (все, что видит, ощущает или думает человек, не практикующий йогу); 3) выработанный в ходе йогической практики парапсихологический опыт, доступный лишь некоторым посвященным. Задача йоги Патанджали — свести на нет две первые категории вихрей сознания (первая рождена логической ошибкой, а вторая — метафизической) и заменить их единым «опытом» — энстатическим, сверхсенсорным и внерациональным.

В отличие от санкхьи, йога преследует цель постепенно разрушить группы, виды и разновидности «вихрей сознания» (читтавритти). Разрушение не состоится, если сначала не познать эмпирическим путем структуру, происхождение и прочность того, что подлежит разрушению. «Эмпирическое знание» включает в себя следующие понятия: метод, техника, практика. Нельзя ничего усвоить, не пройдя путь йогической практики: вот лейтмотив наставлений по йоге. Вторая и Третья книги «Йога-сутры» почти полностью посвящены практике йоги (очищения, телесные позы, техники дыхания и т.д.). Без практического освоения читтавритти не поддадутся управлению и конечному уничтожению; путь к свободе проходит через опыт[20].

Элементы психоментального потока — *вритти* — порождаются неведением (ЙС I 8). В йоге для уничтожения вихрей сознания недостаточно устранить метафизическое невежество: к месту разрушенных од-

[20] Так, не имеющие тела, а значит, и опыта божества (*видеха*, «невоплощенные») стоят ниже человека и не могут достичь полного освобождения.

номоментных вихрей сознания тотчас же устремятся потоки других, несущие мириады скрытых, прятавшихся в подсознании, потенций (*васана*). Понятие *васана* — главное в психологии йоги. Препятствия, чинимые импульсами подсознания на пути к освобождению, имеют двоякую природу: с одной стороны, васаны без конца питают психоментальный поток, нескончаемый ряд читтавритти, с другой стороны, из-за своей специфической (подсознательной) модальности васаны не поддаются контролю и укрощению. Даже прошедший длительную подготовительную тренировку йогин рискует сбиться с пути под натиском мощного тока ускоряемых васанами психоментальных «вихрей». Для успешного разрушения читтавритти необходимо разорвать связь «подсознание—сознание».

Предваряет медитацию в йоге *экаграта,* концентрация на одном предмете: физическом теле (кончике носа, блестящем шаре и т.п.), мысли (метафизической истине) или Боге (Ишваре). Упражнение *экаграта* помогает контролировать две составляющие ментального потока: внешние чувства и подсознание. Концентрация на одном предмете не может, конечно, дать желаемый результат, если она не дополнена физическими упражнениями и специальными приемами. Например, экаграта будет малоэффективной, если тело устало или принимает неудобную позу, если дыхание беспорядочно и неритмично. Вот почему техника йоги совершенствуется постепенно, путем ступенчатой (*анга*, «член, участник») тренировки тела и психики, путем духовных упражнений. Эти «члены», компоненты йоги — одновременно и группа комплексов психической тренировки, и этапы пути духовности и аскезы; конечным пунктом этого пути является «освобождение». «Йога-сутра» (II 29) предлагает следующие, классические этапы подготовки: 1) сдерживание, самоконтроль (*яма*), 2) соблюдение предписаний, послушание (*ньяма*), 3) телесные позы (*асаны*), 4) упорядочивание дыхания (*пранаяма*), 5) освобождение органов чувств от восприятия внешних объектов (*пратьяхара*), 6) концентрация (*дхарана*), 7) йогическая медитация (*дхьяна*), 8) стазис (*самадхи*).

§143. Техники йоги

Любая система йоги обязательно начинается с двух комплексов — *ямы* и *ньямы*. Яма, «воздержание», включает пять предписаний: *ахимса* («не убивать»), *астейя* («не красть»), *сатья* («не лгать), *брахмачарья* («половое воздержание»), *апариграха* («не быть жадным») — см. ЙС II 30. «Воздержание» не делает ученика йогином, скорее это этап очищения, после которого он выходит из профанного состояния. Параллельно выполняемый комплекс *ньяма* — предписания для очищения тела и

сознания. По Патанджали, это — «чистота, удовлетворенность, аскеза (тапас), постижение метафизики йоги и упование на Бога как вдохновителя всех предписаний» (ЙС II 32)[21].

Собственно йогическая практика начинается на стадии *асан.* Асана в йоге означает ту или иную позицию тела, которую «Йога-сутра» (II 46) определяет как «неподвижную и удобную» Эта отличная от всех других, собственно йогическая практика индийской аскезы упоминалась в упанишадах и даже раньше — в ведийской литературе. Очень важно удерживать тело в одном положении *без усилия*, поскольку только непринужденная асана даст необходимое сосредоточение. «Идеальное положение тела — когда отсутствует какое-либо усилие для его поддержания», — пишет Вьяса (комментарий на «Йога-сутру» II 47)*[13]. «Выполняющий асану йогин должен снять естественное телесное напряжение» (Вачаспати, там же).

Асана — это первый шаг на пути преодоления человеческой обусловленности. По отношению к физическому телу асана — это экагра-та, сосредоточение на одном предмете: тело «сосредоточено» на своем положении. Как экагра-та утишает колебания и рассеяние «вихрей сознания», так и асана прекращает всякие движения тела, наполняя его осознанием самого себя, сводя всевозможные его позиции к единой позе — неколебимой и священной. Эта целенаправленность и тотальное владение телом и сознанием свойственны всем видам йогической практики: их цель — преодоление (или прекращение) человеческой ограниченности через *неподчинение* его своим животным склонностям.

Если асана учит отказу от бесконтрольных движений тела, то пранаяма, упорядоченность дыхания, есть «отказ» от общепринятого, т.е. неупорядоченного дыхания, которое у профанного человека меняется в зависимости от обстоятельств или его психоментального состояния.

Неупорядоченное, неритмичное дыхание порождает у человека опасную психическую подвижность и, как следствие, его рассеянность и невнимательность. Приложив усилие, он может сосредоточить внимание, однако, по йоге, подобное усилие — это «уступка внешней форме». Посредством пранаямы йогин подавляет дыхательное усилие: ритмическое дыхание становится автоматизмом, и практикующий это упражнение забывает о нем.

Поздний комментатор «Йога-сутры», Бходжа, отмечал, что «существует прямая связь между дыханием человека и состоянием его мысли» (ЙС I 34). Это весьма важное наблюдение, и йогины, несомненно,

---

[21] «Чистота» одновременно означает и внутреннее очищение организма (на нем особенно упорно настаивает хатха-йога). «Удовлетворенность» предполагает отсутствие желаний расширить жизненные потребности. *Тапас* означает «терпеливо переносить экстремальные состояния (например, жару и холод и т.п.).

уже в древности поняли на опыте связь ритма дыхания с состояниями сознания. Весьма вероятно, что эта связь служила для них средством «единения» сознания. Сообщая дыханию тот или иной ритм и постепенно замедляя его, йогин мог «проникать» в некоторые недоступные при бодрствовании «состояния» сознания, особенно в состояния, типичные для сна, иначе говоря, он мог опробовать их при полной ясности ума. Ритм дыхания спящего человека медленнее, чем у бодрствующего. Усваивая с помощью пранаямы этот ритм, ученик мог проникать — не теряя ясности ума — в открывающиеся только во сне области сознания.

Индийская психология знала четыре состояния сознания: бодрствование, сон без сновидений, сон со сновидениями и «каталептическое сознание», транс (*турия*). Каждому из состояний соответствует свой ритм дыхания. Увеличивая с помощью пранаямы длительность вдохов и выдохов — а целью этой практики является достижение как можно больших интервалов между этими моментами дыхания[22], — йогин может, не выходя из бодрствования, достичь трех последующих состояний.

Сколько бы ни длилось упражнение, асана, пранаяма и экаграта направлены на отрешение ученика от обусловленности обыденного человека. Недвижный, ритмично дышащий йогин, фиксирующий взгляд и внимание на одной точке, концентрируется, «собирается». Он может проверить качество своей концентрации с помощью *пратьяхары,* этот термин обычно переводят как «абстракция», «отвлечение органов чувств от воздействия предметов внешнего мира». Вместо того, чтобы отвлекаться на эти предметы, считал Бходжа, «чувства замирают сами по себе» (ЙС II 54). Пратьяхару можно рассматривать как завершающий этап психофизиологической аскезы: отныне ничто — чувства, память и т.п. — не сможет «отвлечь» или «побеспокоить» йогина.

Независимость от *стимулов* внешнего мира и от динамики подсознания позволяет адепту практиковать «концентрацию» и «медитацию». *Дхарана* (от корня dhr, «крепко удерживать») — это фиксация мысли на одной точке. Целью данного упражнения является уяснение понятий и удержание их в памяти. Говоря о йогической медитации, *дхьяне,* Патанджали определяет ее как «течение объединенной мысли»

---

[22] Ритм дыхания достигается гармонизацией трех моментов — вдоха, выдоха и задержки дыхания. Длительной практикой йогин научается значительно продлевать каждый из этих этапов дыхания. Сначала он задерживает дыхание на шестнадцать с половиной секунд, затем — на тридцать пять, пятьдесят секунд, на три и пять минут и так далее. Ритмизация и задержка дыхания играют важную роль в практике даосов, мусульманских мистиков и в практике молитвы монахов-исихастов. См.: *Eliade.* Le Yoga, pp. 68–75; 419–420*[14].

(ЙС III 2), а Вьяса делает следующее уточнение: «это сфокусированность ничем не обремененного сознания на созерцаемом объекте».

Нет смысла лишний раз напоминать, что йогическая медитация в корне отличается от размышлений обычного человека. Дхьяна позволяет «проникать» в предметы, магически входить в них. Особенно трудно объяснить именно это действие — проникновение в суть созерцаемого предмета: это не поэтическое вдохновение и не интуиция бергсонианского толка. Йогическую медитацию отличает ее неделимость, сопутствующее ей и не позволяющее никуда отклоняться состояние ясности сознания. «Континуум сознания» контролируется волей йогина.

§144. Роль Бога

Йога, в отличие от санкхьи, утверждает Бога, Ишвару (буквально: «Владыка»). Этот Бог, разумеется, — не демиург, но он может ускорять процесс освобождения избранных. Упоминаемый Патанджали Владыка, скорее всего, и есть Бог адептов йоги и придет на помощь лишь тому, кто встал на этот путь. Он может, например, помочь войти в состояние самадхи ученику, избравшему его, Бога, объектом медитации. По Патанджали (ЙС II 45), это божественное содействие не есть результат некоего «желания» или «чувства»: у Владыки нет эмоций. Содействие вытекает из «метафизической» симпатии между Ишварой и пурушей, симпатии, которая объясняет гармонизацию их структур. Ишвара — это извечно свободный пуруша, не затронутый «страданиями» и «нечистотой» существования (ЙС I 24). Комментируя эту сутру, Вьяса так определяет различие между «освобожденным духом» и Ишварой: первый некогда связал себя — пусть иллюзорно — с психоментальным переживанием, Ишвара же — вечно свободен. На Бога нельзя воздействовать исполнением ритуалов, религиозных обрядов или верой в его «милость», но его сущность как бы инстинктивно «сотрудничает» с «Я», ищущим освобождения путем йоги.

Этой метафизической симпатией, проявляемой со стороны Ишвары к некоторым йогинам, можно сказать, исчерпывается его интерес к человечеству. Создается впечатление, что Ишвара вошел в философию санкхья-йоги как бы со стороны. Так как роль Ишвары в освобождении людей незначительна, пракрити сама заботится об освобождении многочисленных «Я», ввергнутых в иллюзорную пучину существования. Патанджали, тем не менее, почувствовал необходимость ввести Бога в учение йоги-санкхьи об освобождении: Ишвара соответствовал реальности практического пути к освобождению, и мы уже упоминали о том, что некоторые йогины достигали состояния самадхи путем «почитания Ишвары» (ЙС II 45). Взяв на себя труд собирания и систематизации

всех техник и приемов, опробованных «классической йогой», Патанджали не мог пренебречь большим массивом йогического опыта, реализуемого путем концентрации на Ишваре.

Иначе говоря, параллельно традиции чисто «магической» йоги, где результат достигается исключительно личным усилием и целеустремленностью аскета, родилась иная — «мистическая» традиция, где завершающие этапы практики значительно облегчались благодаря пусть даже не частому и по своей природе «интеллектуальному» почитанию Бога. Ишвара в представлении Патанджали и первого комментатора «Йога-сутры» Вьясы лишен того величия всемогущего Бога-Творца и того ореола активного и серьезного божества, какими его наделяют другие мистические школы. Ишвара предстает как архетип адепта йоги: он — макройогин, может быть, покровитель некоторых йогических сект. Патанджали упоминает о том, что в незапамятные времена Ишвара был учителем, гуру древних, ибо, добавляет он, Ишвара не имеет временных различий (ЙС I 26). Более поздние комментаторы, Мишра (ок. 850 г.) и Виджнянабхикшу (XVI в.), считают Ишвару великим божеством. Это и понятно: они жили в то время, когда Индия изобиловала набожными и мистическими течениями[23].

§145. Самадхи и «чудодейственные силы»

Переход от «концентрации» к «медитации» не требует никакой новой техники. Точно так же, если йогин владеет «концентрацией» и «медитацией», ему не потребуются дополнительные упражнения для вхождения в самадхи. Самадхи — йогический «энстаз», конечный результат и венец всех духовных усилий и техник аскета[24]. Это, прежде всего, гносеологический термин. Самадхи — созерцательное состояние, в котором *сознание схватывает форму предмета непосредственно,* вне мышления и воображения; когда объект являет себя «тем, что он есть» (*сварупа*), своей сущностью, которая и созерцается как «пустая форма» (ЙС III 3). Происходит реальное совпадение, в этом случае реально совпадают *познание* предмета и *предмет познания*; сознание не

[23] Еще один поздний комментатор, Нилакантха, уверяет, что Бог — хотя и бездеятельный — влияет на йогинов как магнит. Нилакантха приписывает Ишваре «волю», предопределяющую судьбы людей: он подталкивает к добрым поступкам тех, кого решил возвысить, и к нечестивым — тех, кого желает уничтожить (цитируется по: *Dasgupta.* Yoga as Philosophy and Religion, pp. 88–89). Как это далеко от скромной роли, отведенной Ишваре Патанджали!

[24] Значение термина *самадхи* — единение, всеобщность, погружение, полная концентрация сознания, соединение. Чаще всего его переводят как «концентрация» и в таком случае появляется опасность спутать его с понятием *дхарма*. Поэтому мы предпочли переводить его как энстаз, стояние, соединение.

воспринимает объект в его ограничениях и атрибутах как феномен: объект теперь как бы явлен нам своей сущностью, «ничто в себе не содержащей».

Все же самадхи — это скорее «состояние», а не «знание», энстатическая модальность, характерная для йоги. Это «состояние» делает возможным самораскрытие «Я», происходящее благодаря акту, выходящему за рамки «опыта». Но не всякое самадхи раскрывает пурушу и, как следствие, не дает конечного освобождения. Когда в самадхи входят с помощью фиксации сознания на одной точке или мысли, энстаз называется «с опорой» или «с различиями» (*сампраджнята самадхи*). Если, напротив, самадхи обретается напрямую, без «посредника», когда происходит полное осознание бытия, это называется энстаз «без различия» (*асампраджнята самадхи*). Первое «состояние» есть средство освобождения в той мере, в какой оно помогает осознать действительность и положить конец страданию. Что же касается *асампраджняты,* это состояние, по мнению Виджнянабхикшу, *разрушает отпечатки (санскара) всех прежних действий ума* и может даже *остановить кармические силы*, запущенные в действие накоплениями прошлых жизней йогина. Этот энстаз — своего рода самопроизвольный «уход».

Очевидно, «энстаз с различиями» включает несколько ступеней, поскольку поддается совершенствованию. На каждой ступени-опоре самадхи раскрывается как «состояние», обретенное благодаря определенному «знанию». Именно этот переход от «знания» к «состоянию» является характерной чертой индийской «медитации». Самадхи — это и есть упование Индии на «преображение», парадоксальный переход «знать» в «быть».

Выйдя на эту ступень, йогин овладевает «чудодейственными силами» (*сиддхи*); им посвящена часть III «Йога-сутры», начиная с сутры 16-й. Путем «концентрации», «медитации» и реализации самадхи на объекте или целом классе объектов йогин приобретает оккультную «власть» над ними. Например, концентрация на подсознательных впечатлениях (*санскара*) дает йогину знание его прошлых рождений (ЙС III 18). С помощью различных «концентраций» он приобретает сверхъестественные способности (летать, делаться невидимым и т.п.). Все, на чем можно «медитировать», становится для йогина предметом обладания: он сливается с объектом благодаря магической силе медитации. По индийским понятиям, самоотречение является позитивной ценностью. *Сила,* обретаемая аскетом после отказа от того или иного удовольствия, в несколько раз превышает удовольствие, от которого он отказался. Благодаря самоотречению, аскезе (*тапас*), люди, демоны или боги могут обрести такую силу, что Вселенная окажется под угрозой.

Во избежание умножения сакральной силы боги «искушают» подвижника. Патанджали описывает, а Вьяса комментирует (ЙС III 51) искушение йогина. На последней стадии «самадхи с различиями» боги подступают к нему с заманчивыми предложениями: «Приди к нам на небеса и возрадуйся! Здесь ожидают тебя наслаждения и соблазнительная дева! Испей эликсира вечной молодости!» Они продолжают искушать йогина небесными красавицами, неземными видениями и звуками, сулят его телу «крепость алмаза», одним словом, зовут приобщиться к божественному состоянию. Однако это божественное состояние не предполагает абсолютной свободы. Йогин должен отринуть от себя «магические миражи, желанные лишь для невежд», и твердо следовать своей жизненной задаче — обретению конечной свободы.

Ибо стоит аскету поддаться и пустить в ход обретенные магические силы, тотчас же он теряет способность обретать новые. По правилам классической йоги, адепт использует бесчисленные сиддхи только для обретения высшей свободы, *асампраджнята самадхи*, но никак не для покорения элементов. В самом деле, говорит Патанджали (ЙС III 37), эти силы суть совершенства (таково буквальное значение слова *сиддхи*) лишь в состоянии бодрствования, но в состоянии самадхи они — препятствия[25].

§146. Окончательное освобождение

Вьяса следующим образом описывает переход от сампраджнята к асампраджнята: через озарение (*праджня,* «мудрость»), приходящее само по себе на последнем уровне сампраджнята самадхи, у йогина наступает «абсолютная обособленность» (*кайвалья*), т.е. освобождение пуруши от уз пракрити. Было бы ошибкой рассматривать эту модальность Духа как «транс», когда сознание свободно от всякого содержания. «Состояние» и «знание», совмещенные в этом термине, означают полное отсутствие объектов в сознании, но не абсолютной его пустоты. Напротив, сознание в этот момент насыщено не опосредованным, а интуитивно постигнутым бытием. Как считает более поздний автор, Мадхава, «не следует представлять себе *нироджу*, окончательную остановку психоментального потока, как не-существование; это скорее опора од-

[25] И все же ностальгия по «божественному состоянию», которое берется силой, неотвязно преследует йогинов и аскетов. Более того, по мнению Вьясы (комментарий на «Йога-сутру» III 26), существует значительное сходство между некоторыми богами небесной обители (Брахмалока) и йогинами в состоянии *сиддхи.* В самом деле, четыре класса богов Брахмалоки по своей природе владеют «духовной ситуацией», и каждый класс богов соответствует одной из четырех ступеней *самапраджнята самадхи.* Из-за того, что эти боги остановились на своих ступенях, они не достигли полного освобождения.

ного из аспектов Духа». Это энстаз тотальной пустоты, необусловленное состояние, когда опыт исчерпан (потому что разорвана связь «мир — сознание»); это и есть «откровение». Интеллект (буддхи), завершив свою миссию, оторвался от пуруши и вернулся в пракрити. Йогин достиг освобождения: теперь он — дживанмукта, «освободившийся при жизни». Он вырван из плена Времени и пребывает в *nunc stans* [вечное сейчас] — так Боэций определял вечность.

Складывается парадоксальная ситуация: йогин еще живет, но уже — свободен; он еще в теле, но познал себя, и поэтому он — пуруша. Он пребывает во времени, хотя уже вечен. Самадхи по своей природе — парадоксальное состояние: это одновременно пустое и наполненное до краев бытие-сознание. Йогический энстаз хорошо известен в истории религий и мистических течений как ступень совмещения противоположностей. Входя в самадхи, йогин встает над противоположениями; пустота и наполненность, жизнь и смерть, бытие и небытие для него теперь едины. Самадхи равнозначно реинтеграции разных модусов реальности в один-единственный — изначальную недуальность, неразделимую полноту, предшествующую раздвоению реальности на объект и субъект.

Ошибаются те, кто считает эту высшую реинтеграцию шагом назад, регрессом к слитной изначальности. Освобождение не тождественно «глубокому сну» пренатального существования. Важность, какую придавали все авторы йогическим состояниям *сверхсознания*, доказывает, что конечная реинтеграция происходит именно в *этом* направлении, а не в «трансе», пусть даже и глубоком. Иначе говоря, возрождение изначальной недуальности посредством самадхи вводит новый элемент в ситуацию, существовавшую до разделения реальности на объект и субъект. Этот элемент — *знание* единства и блаженства. Это есть «возвращение к истокам», с той разницей, что «освободившийся при жизни» человек не просто воссоздает изначальную его полноту, а еще и обогащает его понятиями *свободы* и *транссознания*. Он вновь соединяет в одно целое изначальную картину мира, основав прежде новое состояние бытия — сознание свободы, не существующее ни в Космосе, ни в профанной жизни, ни у «мифологических божеств» и присущее лишь абсолютному Сущему, Брахману.

Заманчиво видеть в этом идеале — завоеванной сознанием свободе — объяснение индийской философией абсурдного, на первый взгляд, и жестоко бессмысленного факта, что жизнь реального человека в реальном мире — лишь непрерывная цепь иллюзий и страданий и что освободившийся от них человек «привносит» новое духовное понятие — свободу — в Космос и Жизнь, т.е. в слепоту и плачевную обусловленность бытия.

Однако эта абсолютная свобода была завоевана ценою полного отрицания жизни и личности человека. Такого же радикального отрицания требовал и Будда — для обретения нирваны, и эти крайние и необычные решения не истощили ресурсы индийского религиозного гения. Мы увидим ниже (§§193–194), какой новый способ освобождения — без удаления от мира — предлагала «Бхагавад-гита».

Глава XVIII

БУДДА И ЕГО СОВРЕМЕННИКИ

§147. Принц Сиддхартха

Буддизм — единственная религия, основатель которой не объявлял себя ни пророком какого бы то ни было Бога, ни его посланцем. Будда целиком отрицал идею Бога как Высшего Существа. Однако он называл себя «Просветленным» (*buddha*), следовательно, духовным проводником и учителем. Его доктрина служила освобождению людей. Именно авторитет Будды-«Спасителя» превратил его проповедь в религию и довольно рано перевел историческую личность — принца Сиддхартху — в ранг божественного существа. Ни теологические рассуждения буддологов, ни некоторые европейские толкования, усматривающие в Будде мифический персонаж или солярный символ, не дают оснований отрицать его историчность.

Большинство исследователей согласно признает, что тот, кто стал Буддой, родился, вероятнее всего, в апреле–мае 558 г. до н.э. (по другой традиции — примерно в 567 г.) в городе Капилавасту. Сын царя Шуддходаны, правителя небольшого царства, и его первой жены Майи, он в шестнадцать лет женился, а в двадцать девять покинул родной дворец. Приблизительно в апреле—мае 523 г. (или около 532 г.) он познал «высшее и полное просветление» и, посвятив дальнейшую жизнь проповеди своего учения, умер в ноябре 478 (или 487) г. в возрасте восьмидесяти лет. Эти даты и несколько событий, о которых мы расскажем ниже, не раскрывают биографию Будды в подробностях, известных современным ему адептам: с момента осознания всеми его «просветленности» и признания его доктрины самыми преданными учениками он, поставленный в ряд Великих Спасителей, обрастает при жизни все умножающимися достоинствами «мифологического персонажа». И теперь приходится опираться на факты именно *новой, сказочной биографии*: *на ее авторитет ссылаются буддийская теология, мифотворчество, священная литература и художественное творчество.*

Например, утверждается мнение о том, что *бодхисатва* («стремящийся к просветлению»), которому предстояло стать Буддой, еще пребывая в царстве счастливых небожителей (*тушита*), сам выбрал себе родителей. Зачатие было непорочным: бодхисатва проник в правый бок матери под видом слона или шестимесячного младенца (древние предания упоминают только первую версию — о вхождении в ее тело слона). Беременность была внетелесной, так как бодхисатва находился не в материнской матке, а в раке из драгоценных камней. Рождение Будды якобы происходит в саду, где мать спотыкается о дерево и слон выходит из ее правого бока.

Новорожденный бодхисатва делает семь шагов в северном направлении, издает львиный «рык» и произносит: «Я выше, лучше и старше всех в мире! Мое последнее рождение — состоялось! У меня не будет следующей жизни!»[1]. Этот нативный миф провозглашает, таким образом, что с момента рождения Будда трансцендентен Космосу (достигает «вершины мира»), отменяет пространство и время («первый» и «старейший» в мире). Событие — рождение Будды — сопровождается чудесами: многочисленные изваяния божеств в брахманском храме встают, падают ниц перед бодхисатвой и «запевают гимн» (в его честь)[2]. Отец нарекает младенца именем Сиддхартха («достигший цели»). Божества указывают на 32 несомненных и 80 неявных знаков «великого человека» (*махапуруша*) на теле мальчика и объявляют: ему суждено стать Владыкой Мира (*чакравартин*), или Буддой. Из Гималаев в Капилавасту прилетает по воздуху Асита, престарелый риши, чтобы взглянуть на новорожденного. Старец берет его на руки и, убедившись, что перед ним именно тот, кто станет Буддой, плачет: ему не дожить до того времени и не бывать последователем Будды.

Семь дней спустя после родов умирает Майя, мать младенца, и возрождается в виде божества на небесах тушита. В течение семи лет принца воспитывает тетка, затем он получает подобающее всякому индийскому принцу образование, делает успехи в науках и спортивных играх. В возрасте шестнадцати лет Сиддхартха берет в жены двух индийских принцесс из соседних царств — Гопу и Яшодхару, у которой через тринадцать лет рождается сын Рахула. Вероятнее всего, не сообразные с аскетической буддийской традицией подробности являются невыдуманными фактами. Через некоторое время после рождения сына Сиддхартха покидает дворец, подчинившись старинному обычаю, позволяющему отречение от мира только после рождения сына или внука.

---

[1] Majjhimanikāya III, p. 123. О символизме семи шагов Будды ср.: *Eliade.* Mythes, rêves et mystères, p. 149 sq.

[2] Lalita-vistara, p. 118 sq.; *A. Foucher.* La vie du Bouddha, p. 55 sq.

Великий Уход обрастает историями. По самым древним источникам, Будда рассказывал своим ученикам, что, раз задумавшись о старости, болезнях и смерти, он потерял радость жизни и принял решение спасти человечество от этих трех неизбежных зол. Согласно легенде, события были более драматичными. Встревоженный предсказаниями богов, Шуддходана принял все предосторожности для того, чтобы оградить от мира юного принца в пределах дворца и в садах для удовольствий. Однако боги вмешались в планы отца, и трижды покидая пределы дворца, по дороге в сады принц встречает: в первый день — хромого, опирающегося на палку старца; на следующее утро — «исхудавшего, мертвенно-бледного, измученного лихорадкой больного»; а в третий, последний раз — усопшего на пути к его последнему пристанищу. Колесничий объясняет принцу: всем, мол, суждены старость, болезни и смерть. Выйдя из дворца в четвертый раз, принц встречает нищего монаха — умиротворенного и благостного. Это зрелище утешает принца, и он понимает, что религия может исцелить страдания человеческого рода.

§148. Великий Уход

Дабы укрепить решение Сиддхартхи об отречении от бренного мира, боги будят принца ото сна посреди ночи, и он видит обнаженные и некрасивые во сне тела своих сожительниц. Призвав к себе своего оруженосца Чандаку, принц садится на коня и с помощью богов, усыпивших до утра весь город, покидает его пределы через юго-восточные ворота. Отъехав на десять лье от Капилавасту, принц останавливается, сбривает волосы своим мечом и, сменив царский наряд на одежды охотника, отсылает Чандаку с конем назад во дворец. Еще раньше, до остановки, он прогнал прочь всех сопровождавших его богов: теперь они не будут играть никакой роли в легендарной биографии Будды, и он придет к намеченной цели сам, без помощи сверхъестественных сил.

Какое-то время принц, взявший имя Гаутама (его родовое имя в клане шакьев[*15]), ведет жизнь бродячего аскета. Затем он приходит в Вайшали (на пали это звучит как Весали), где учитель-брахман Арада Калама дает ему наставления по доклассической санкхье, которую принц быстро усваивает. Однако он покидает Араду в поисках более основательного знания и прибывает в Раджагриху, столицу Магадхи. Царь Бимбисара подпадает под влияние молодого аскета и предлагает ему в дар часть своего царства. Гаутама преодолевает этот соблазн и идет в ученики к еще одному философу, Удраке. Так же легко, как и все остальное, он усваивает науку нового учителя — технику йоги, но, не-

удовлетворенный, в сопровождении пяти своих учеников, уходит в Гайю. Учеба у наставников санкхьи и йоги продолжалась один год.

Гаутама обосновывается в тихом местечке недалеко от Гайи; здесь в течение шести лет он предается суровому самоистязанию. Он научился довольствоваться малым — зернышком проса в день, а позднее обратился к полному воздержанию от пищи. Неподвижный и превратившийся почти в скелет, он стал походить на мертвеца и после таких тяжелых мучений получил имя Шакьямуни («аскет из рода шакья»). Дойдя до крайней степени умерщвления плоти и сохранив лишь тысячную долю прежней жизненной силы, он понимает бесполезность аскезы как средства освобождения и прерывает голодание. Но поскольку *тапас* в Индии весьма ценился, его трудный опыт не прошел даром. Отныне будущий Будда может объявить всем, что он изучил аскетические практики, как и — немного раньше — познал философию (санкхью) и *йогу*, а еще раньше — прежде, чем удалился от мира, — все искушения дворцовой жизни. Теперь он знает все, что входило в бесконечно разнообразный человеческий опыт —от блаженства и обманчивости цивилизованной жизни, любви и власти до бедности монашествующего странника, до йогического созерцания и трансов — а были еще и аскетическое одиночество, и телесное самоистязание...

Когда Гаутама принимает подаяние — чашку риса — от набожной женщины, пятеро его последователей, потрясенные, уходят от него в Бенарес. Удивительно окрепнув после трапезы, Шакьямуни удаляется в лес, выбирает дерево *ашваттха* (*Ficus religiosa*)*[16], садится у его подножия, дав себе слово не двигаться с места, пока он не познает «просветление». Не успев погрузиться в медитацию, он подвергается нападению бога Мары, воплощения смерти. Этот грозный бог догадался, что неминуемое спасение мира прервет вечный круговорот рождений, смертей и новых рождений и положит конец царствованию его, Мары. Против Шакьямуни ополчается страшная армия злых демонов, привидений и чудовищ, но защитная аура его добродетелей и «дружелюбного настроения» (*майтри*) делает его неуязвимым.

Мара отвоевывает себе место под деревом, поскольку в прежних перерождениях накопил благородные качества — результат добровольной жертвы. У Шакьямуни тоже были добрые накопления в своих прошлых жизнях, но, не имея свидетелей, он взывает к «беспристрастной матери всего сущего» и — жестом, ставшим классическим в иконографии Будды, — касается земли правой рукой. Земля вздымается до половины человеческого роста и ручается за добродетели Шакьямуни. Однако Мара, «Смерть» — это еще и Кама, Эрос, в конечной ипостаси — Дух Жизни, а самой жизни, по сути, угрожает спасение, уготованное бодхисатвой миру. И вот множество женщин окружают аскета,

безуспешно соблазняя его своей наготой и искусными чарами. На рассвете побежденный Мара удаляется ни с чем[3].

§149. «Просветление». Предсказание Закона

Миф о нападении Мары на Будду и о его искушении Марой доказывает абсолютную моральную чистоту Шакьямуни. Поэтому он может направить все свои духовные силы на решение центральной проблемы: освобождение мира от страданий. В своем первом бодрствовании он проходит четыре стадии медитации и посредством ее охватывает — благодаря своему «божественному глазу» (§158) — совокупность всех миров в их вечном становлении, т.е. ужасный цикл управляемых кармой рождений, смертей и перерождений. Во втором бодрствовании Шакьямуни перебирает в памяти свои многочисленные прежние жизни и за несколько мгновений — все чужие существования. Третье бодрствование — *бодхи*, «пробуждение», ибо Шакьямуни осознает закон, позволяющий длиться этому инфернальному циклу рождений и перерождений, — «закон двенадцати ступеней зависимого происхождения»*[17] (§157). Тогда же ему открываются условия, необходимые для прекращения этой зависимости. Отныне он обладает четырьмя «благородными истинами» и на рассвете становится *Буддой*, «Просветленным».

В течение семи следующих недель Будда пребывает в «пространстве просветления». Предание доносит до нас волшебные обстоятельства этого события и среди них — последнее искушение Будды Марой: тот просит Благословенного немедленно войти в *паринирвану* без провозглашения учения о спасении, только что ему открывшегося. Нет, отвечает Маре Будда, он войдет в паринирвану не раньше, чем сформирует просвещенную и крепко сплоченную общину последователей нового учения. Тем не менее, несколько позже Будда сомневается: стоит ли труда разъяснять миру такое сложное учение? Решение приходит после явления ему Брахмы*[18] и окончательного утверждения в мысли о том, что в мире есть люди, подлежащие спасению. Будда направляется в Бенарес, где в поле его «божественного зрения» попадают пять ранее отступившихся от него учеников, живущих теперь в монастыре на месте современного Сарнатха. Я стал Буддой, объявляет он им и сообщает четыре Благородные Истины: о страдании, причине этого страдания, о прекращении страдания и пути прекращения страдания (§156).

Эта первая проповедь Будды представляла собой «запуск Колеса Закона». Пятеро упомянутых учеников Будды обращаются в новую веру и становятся «святыми» (*архатами*). Немного позже к ним присо-

[3] Все же Мара не проклят окончательно и бесповоротно: в далеком будущем он тоже будет обращен и спасен.

единяются и другие: сын ростовщика из Бенареса, за ним — члены его семьи, — и вскоре община (санкхья) насчитывает уже 60 монахов (*бхикку*). Будда поручает им распространить новое учение по всей стране, а сам идет в Урувильву и там, показав окружающим чудеса, обращает трех приверженцев бога Агни — братьев-брахманов из семейства Кашьяпа. Он также произносит проповедь перед тысячью приверженцев Кашьяпа: показывает им Вселенную, объятую огнем страстей; те принимают новое учение и становятся *архатами*.

С этих пор число новообращенных растет. В городе Раджагриха молодой правитель Магадхского царства, Бимбисара, дарит Будде участок земли для поселения общины; здесь же, в Раджагрихе, Будда приводит в общину двух известных религиозных деятелей той эпохи — Шарипутру и Маудгальяяну, а также аскета Махакашьяпу. Все трое будут играть важную роль в истории буддизма. Через некоторое время Благословенный уступает зову своего отца и в окружении большой группы монахов направляется в Капилавасту. Здесь его ждут драматические события и невиданные чудеса. Будде удается приобщить к новому учению своего отца и некоторых родственников. Среди них его двоюродные братья — Ананда, главный ученик и верный помощник, и Девадатта, будущий противник.

Не задержавшись надолго в Капилавасту, Будда возвращается в Раджагриху, посещает города Шравасти и Вайшали, и его община снова пополняется более или менее известными адептами. Неизлечимая болезнь отца снова приводит его в родные места, и он обращает умирающего в новую веру. Царица-вдова просит пасынка принять в общину ее, женщину, и, получив отказ, следует за ним пешком в город Вайшали в сопровождении молодых принцесс — все они хотят стать буддийскими монахинями. Ананда становится на их сторону, и Будда, в конце концов, уступает, но назначает для женщин-монахинь более строгие, чем для мужчин, дисциплинарные предписания. Приняв это решение помимо своей воли, Будда предсказывает: из-за членства в общине женщин закат Закона произойдет не через 1000 лет, а раньше — через 500.

После чудес, показанных мирянам некоторыми его учениками, Будда восстает против хвастливого увлечения демонстрацией населению «чудесных сил» (§159). Но ему самому приходится прибегать к непостижимым чудесам: в борьбе со своими противниками — «шестью учителями» — он то заставляет вырасти манговое дерево до невероятных размеров, то проходит по перекинувшейся с Востока на Запад радуге, то до бесконечности множит в небесах свое изображение. А чтобы направить свою мачеху на истинный путь, он проводит три месяца на небе Индры. Однако эти волшебные рассказы не восходят к древнейшему канону: возможно, что запрет на сиддхи и акцент на преоблада-

ющем значении «божественной мудрости» (*праджня*) как средстве обращения в новую веру были составной частью его начального обучения[4].

Как и следовало ожидать, учителя-противники Будды, завидовавшие успеху Благословенного, пытались — хотя и тщетно — дискредитировать его гнусной клеветой. Более серьезный вред наносили — спустя девять лет после «просветления» в Каушамбу — мелочные споры по самым незначительным вопросам монашеского протокола (однажды, например, речь шла о том, следует ли использовать в дальнейшем кувшин, из которого ранее совершили окропление отхожих мест). Учитель пытался примирить спорщиков, но, услышав просьбу не беспокоиться по таким мелочам, покинул Каушамби[5]. Возмущенные миряне отказали в подаянии монахам, спровоцировавшим уход Благословенного, и упрямцам пришлось сдаться.

§150. Раскол Девадатты. Последние обращенные. Будда входит в паринирвану

Источники донесли до нас скудные сведения о среднем периоде жизни Будды. В сезон дождей он проповедовал в *вихарах* (монастырях), не удаляясь далеко от городов. В остальное время года Будда ходил по стране в сопровождении самых преданных своих учеников и проповедовал Благой Закон. По некоторым данным, около 509 г. его двадцатилетний сын Рахула решил принять посвящение. Биографии доносят до нас предания о чудесных примерах обращения в буддизм ряда людей, например, некоего любителя загадывать загадки Якши или известного разбойника, или богатого бенгальского купца: слава Будды выходит за пределы его родного царства.

Когда Будде исполнилось 72 года (в 486 г. до н.э.), его завистливый родственник, Девадатта, потребовал передать ему управление общиной. Получив отказ, он попытался убить Просветленного — сначала руками наемных убийц, а потом сбросив на него огромный камень и даже натравив на него разъяренного слона. Девадатта создал секту и предписал своим монахам строжайшую аскезу; однако Шарипутра и Маудгальяяна смогли вернуть отступников в лоно буддизма, а Девадатта, по некоторым источникам, живьем провалился в ад. Последние годы жизни Благословенного были омрачены бедствиями, и среди них — разорение рода Шакьев и смерть Шарипутры и Маудгальяяны.

---

[4] Тем не менее, в биографиях Будды постоянно упоминаются его полеты в небесах.

[5] Этот случай показателен: из него следует, что Будда необязательно должен был регламентировать устав жизни монашеской общины, хотя многие примеры свидетельствуют об обратном. Ср.: *J. Filliozat,* L'Inde Classique, II, p. 485.

В сезон дождей 478 г. Будда и сопровождающий его Ананда обосновались в «бамбуковом городе» Веньюграма, где Будда заболел тяжелой формой дизентерии, но справился с болезнью. Ананда уже радовался: «Благословенный не угаснет, не дав распоряжений о дальнейшей судьбе Общины». На что Будда сказал: «Я преподал вам Закон сполна, не утаил от вас ни одного секрета или истины, как делают некоторые учителя, и я уже — немощный старец». Его жизнь подошла к концу, и теперь его ученики должны были искать спасение только в Законе.

Некоторые источники[6] дополняют рассказ о последних днях Будды следующим эпизодом: вернувшись в Вайшали, Благословенный в обществе Ананды отдыхает в священном лесу Капалы и трижды возносит хвалу расстилающейся перед ним местности и разнообразной красоте Индии, заканчивая каждый раз словами: «Если бы меня об этом попросили, Будда мог бы дожить до конца кальпы»*[19]. Ананда трижды отмалчивается после этих слов, и Учитель просит его удалиться. Появляется Мара и напоминает Будде о его обещании уйти в паринирвану, когда *сангха* утвердится. «Не хлопочи, хитрец, — отвечает ему Благословенный, — ждать осталось недолго». Он отрешается от всего, что оставляет, и в этот миг Земля вдруг содрогается. «Отчего такой странный звук?» — спрашивает Ананда Учителя. И, поняв в чем дело, умоляет того повременить — дожить до конца кальпы. Но Будда не может нарушить обещание, только что данное Маре. «Твоя ошибка, Ананда... Попроси ты об этом Избранного, он бы отказал тебе в первый и во второй раз, а на третий бы согласился. Твоя ошибка, о Ананда!»[7].

Будда просит Ананду объединить монахов из Вайшали, и вдвоем они направляются в Папа, где Будда получает приглашение в гости к кузнецу Гунде. На обед подают «свиное лакомство»: то ли блюдо из свинины, то ли грибы, которыми кормят свиней*[20]. Еда вызывает у Будды новый приступ желудочного кровотечения — видимо, рецидив недавней болезни, едва его не погубившей. Тем не менее, Будда отправляется в Кушинагар, главный город народа малла. Ослабленный мучительным переходом, Будда ложится на правый бок в роще между двумя деревьями, лицом к западу, головой к северу, вытянув ноги, левая на

---

[6] Divyāvadāna, p. 200 sq. (перев. E.Burnouf. Introduction, p.74 sq.) и анализ др. текстов в: *E.Windisch.* Māra und Buddha, p. 33 sq. Ср. также: A.Foucher, p.303 sq.

[7] Mahā-parinibbāna-sutta, III, 40; перев. Foucher, p. 303. Этот эпизод роковой невнимательности Ананды — разумеется, более поздняя вставка с целью объяснить уход Будды. Потому что Будда, сумевший ранее сам выбрать обстоятельства своего рождения, мог бы, благодаря такому дару, по своему желанию так же длить свое существование. Если все произошло иначе, значит, никто не виноват. Тем более что ни предание, ни община не осудили Ананду. Это лишний раз доказывает: вышеупомянутый эпизод был апологетической вставкой.

правой. Ананда не сдерживает рыданий, но умирающий утешает его: «Не плачь, Ананда... Не стоит огорчаться и стонать... Разве можно, чтобы родившийся на свет не умирал? Это совершенно невозможно»[8]. Он во всеуслышанье воздает хвалу Ананде и обещает: «Ты обретешь святость».

Предупрежденные Анандой, маллы окружают Первоучителя. Тем временем тот приобщает к учению еще одного адепта, Субхадру, просит своих последователей подойти к нему ближе и спрашивает, есть ли у них еще сомнения в Законе и Учении. Все молчат, и Будда произносит свои последние слова: «Я обращаюсь к вам, о странствующие монахи! Послушайте: все вещи преходящи. Не ослабляйте усердия!» Следует третье, и последнее, ночное, бдение Благословенного, он проходит четыре стадии медитации и угасает — в Карттике, в ноябрьское полнолуние 478 г. до н.э. (или, по другой традиции, в 487 г.).

Как бы в противовес такой «человеческой» смерти Будды, вокруг его похорон возникли многочисленные легенды. Согласно преданию, в течение семи дней маллы музыкой и танцами прославляли усопшего, обернутого полотнищами ткани и помещенного в гроб с благовониями: именно так хоронят царя-*чакравартина**[21]. Перед сожжением на костре из ароматного дерева похоронная процессия проследовала по улицам Кушинагара. Нельзя было зажигать костер до прибытия ученика Будды, Махакашьяпы: тот следовал по стопам Будды, выйдя в путь на восемь дней позже. Теперь он становился главой Общины и должен был присутствовать на кремации Первоучителя. Согласно легенде, ступни Благословенного чудесным образом показались из гроба, чтобы главный ученик смог почтить Учителя, коснувшись их лбом. Затем сам собой вспыхнул костер. Так как Благословенный умер на их территории, маллы забрали себе пепел и кости покойного, но соседние народы потребовали передать им часть останков, чтобы воздвигнуть *ступы*. Маллы сначала отказали им в этой просьбе, однако, столкнувшись с единодушным напором соседей, разделили прах на восемь равных частей. Ступы были установлены в местах захоронения останков Будды, над урной с его прахом, над углями погребального костра.

§151. Религиозная среда. Аскеты-странники

К началу VI в. до н.э. лежащие в бассейне Ганга индийские царства переживали яркий расцвет религии и философии, тут справедливо сравнение с духовным расцветом Греции того же периода. Наряду с религиозными мирянами и мистиками–последователями брахманической традиции, существовали бесчисленные сообщества *шраманов*

[8] Mahā-parinibbāna-sutta, V, 14.

(«те, кто пытаются»; палийское «*самана*»), бродячих аскетов (*парив-раджака*) и среди них — йогины, маги, диалектики («софисты»), даже материалисты и нигилисты, предшественники чарваков и локаятиков. Некоторые бродячие аскеты возродили ведическую и поздневедическую традиции. О большинстве из них мало что известно, разве только имена. Фрагменты их учений упоминаются в буддийских и джайнских текстах; но там они подвергались нападкам и чаще всего умышленно искажались и высмеивались.

Все эти *шраманы*, вероятно, так и покинули мир, испытывая отвращение к тщете человеческого существования и к доктрине брахманического ритуализма. Они пытались осознать и освоить трансмиграции и их таинственный двигатель, действие (карму), используя для этого многочисленные и разнообразные средства — от строжайшей аскезы, парайогического экстаза или эмпирического анализа материи до самой темной метафизики, оргиастических практик, экстравагантного нигилизма или вульгарного материализма. Средства выбирались в зависимости от того, что именно подлежало перевоплощению согласно закону кармы: бренный психический организм или нерушимый и бессмертный «Сам». Этот вопрос, в сущности, ставился еще в первых упанишадах (§80) и всегда оставался в центре индийской мысли.

Тексты буддизма и джайнизма сохранили ссылки на учения безымянных авторов. Длинный перечень таких учений дает «Брахмаджала-сутта»: «Кто-то размышляет о прошлых временах и убежден в том, что "Сам" (*atma*, санскр. *атман*) и мир вечны, что вечное существование достигается самодисциплиной (тождественной йоге с *самадхи*) и необычными способностями, например, памятью о прошлых жизнях. Иные сомневаются: то ли они вечны, то ли — не вечны, и приводят в пример вечного Брахмана и его преходящие творения. Кто-то принимает "Самого" за тело и поэтому отказывает ему в вечном существовании. Один твердит: мир конечен, а другой: он бесконечен [...] Агностики вообще уклоняются от ответов. Есть и такие, кто говорят: "Сам" и мир возникли без причины. Некто рассуждает о грядущих циклах, о "Самом" после расставания его с телом. "Сам" может иметь сознание и даже форму, или не форму и не не-форму, и будучи вне конечного либо бесконечного мира форм, он обречен на страдания. Либо он — бессознательное, либо ни бессознательное и ни не-бессознательное, т. е. отрицает все, что не он» (цитируется по: *J. Filliozat.* L'Inde classique, II, p. 512). Этот перечень тем более ценен, что некоторые его положения будут позднее усвоены и развиты разными школами буддизма.

Помимо упомянутых выше анонимных доктрин, источники донесли до нас названия некоторых школ. Назовем самые значительные: аджживики с их первоучителем Машкарином Госала; нигрантхи (те, кто

«без места»), иными словами, джайны, последователи Махавиры. Что касается наставников Готамы*[22], Арада Каламы и Рудраки, то, хотя Будда превзошел их в понимании и силе йогической концентрации, их вклад в методу его медитации был значительным.

«Саманнапхаласутта» (Dīgha, I, 47 sq.) называет имена шести оппонентов Будды. Каждый, говорит этот источник, является «главой общины», знаменитым «основателем школы», почитаемым в качестве святого, уважаемого людьми, и дожившим до преклонного возраста. Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действия; Аджита Кешакамбала — материализм, схожий с учением чарваков*[23]; Какуда Катьяяна — вечность «семи тел» (*кайя*, т. е. «тела» земли, воды, огня, ветра, удовольствия, боли и жизни) и Санджая — род скептицизма, так как уходил от участия в спорах. Последние в списке — Машкарин Госала и Нигантха Натапутта, или Махавира. Махавира редко упоминался в буддийских текстах, хотя был наиболее крупным религиозным деятелем среди современников Будды.

Многие сутты повествуют о встречах Будды с паривраджаками, но уделяют главное внимание ответам Будды, а не описанию идей и нравов его собеседников. Будда, например, упрекает их в том, что они кичатся своей аскезой; в презрительном высокомерии к людям. Они, порицает их Будда, считают, что достигли высшей цели и тешатся этой мыслью, преувеличивают значение своих подвигов и т.д.[9]. Главное в истинном *самане*, или брахмане, считает Будда, ни в коем случае не его внешний вид, покаяние или умерщвление плоти. Самодисциплина, милосердие, самообладание, освобождение сознания от предрассудков и привычек — вот что самое главное[10].

§152. Махавира и «спасители мира»

Будда никогда не встречался со своим современником Махавирой, хотя они странствовали по одним дорогам и посещали одни города и селения. Мы оставляем за рамками нашей работы причины, заставившие Будду избегать встреч с наиболее серьезным и оригинальным соперником, а тот был единственным из всех, кому удалось сплотить просуществовавшую до наших дней религиозную общину. Можно увидеть некоторое сходство в эпизодах жизни и в духовной ориентации обоих учителей: оба вышли из среды военной аристократии (кшатриев) и были свидетелями антибрахманических настроений, упоминавшихся в ранних упанишадах. Оба были образцовыми «еретиками» и не призна-

[9] Udumbarika Sīhanādasutta (Dīgha, III, 43 sq.; Rhys Davids. Dialogues of the Buddha, III, 39 sq.).

[10] Kassapa-Sīhanādasutta (Dīgha, I, 169 sq., Dialogues, I, 234 sq.).

вали существование высшего божественного существа и божественного откровения; оба заявляли о бесполезности и жестокости жертвоприношений. С другой стороны, их отличали несхожие темпераменты и — в конечном счете — непримиримые доктринальные принципы.

В отличие от буддизма, джайнизм начинался не с предсказаний Махавиры. Махавира был последним в ряду легендарных *тиртханкар*, «делателей переправы» или «создателей брода», в буквальном переводе, а иначе говоря, первопроходцев, провозвестников спасения[11]. Первым был «древнейший основоположник» Ришабха, или Адишвара, сначала принц, а потом аскет, живший миллиарды лет назад и достигший нирваны на горе Каиласа. Легендарные биографии двадцати одного тиртханкары, следующих за ним, повторяли эту модель, ставшую парадигмой жизни и Махавиры: все они были царского происхождения, отреклись от мирской жизни, каждый основал свою религиозную общину. Специалисты считают исторической личностью двадцать третьего тиртханкару по имени Паршва. Сын правителя Бенареса, он ушел от мира в возрасте двадцати девяти лет, достиг всеведения и, основав восемь общин, почил в горах в столетнем возрасте за 250 лет до Махавиры. В наши дни имя Паршвы занимает важное место в культе и мифологии джайнов.

Махавира был сыном Сиддхартхи, главы знатного рода, и Тришалы, принцессы из царства Магадха. Легенда приписывает ему рождение, традиционное для всех «спасителей мира»: двадцать четвертый, и последний, тиртханкара решил сойти на землю, дабы утвердить здесь учение и духовный путь основанных Паршвой общин. Он был зачат в лоне супруги одного брахмана, Девананды, но боги переносят эмбрион в лоно принцессы из Магадхи. Пророческие сны рассказывают обеим матерям о грядущем рождении спасителя — *чакравартина,* и так же, как было с Буддой и Заратустрой, ночь его рождения осветилась ярким заревом.

Ребенка нарекают именем Вардхамана («процветающий»), и он — как и Будда — ведет жизнь принца, женится на юной девушке благородного происхождения, и у них рождается ребенок. После смерти родителей, заручившись разрешением своего старшего брата, Вардхамана раздает все свое имущество и, одевшись в платье странствующего аскета, уходит от мира. Через тринадцать месяцев строжайшего воздержания он отвергает ношение одежды вообще — первое нововведение и отход от заповеданной Паршвой традиции. Нагой, «одетый пространством», в течение тринадцати лет он предается строжайшему отшельничеству и медитации. После длительного истязания плоти и двух с половиной лет уединения, летней ночью у реки под деревом *сала* он обре-

[11] Но и буддисты очень рано объявили о немалом числе предшествующих будд.

тает «всеведение» и становится «победителем», *джиной*. Позднее его ученики присвоят себе название *джайны*, но сам он всегда будет звать ся Махавирой, «Великим героем». Он продолжает странствия в течение следующих тридцати лет и проповедует свое учение в долине Ганга, в царствах Магадха, Анга и Видеха. Как и все верующие, в период муссонных дождей Махавира находит кров вблизи больших городов. Он умирает в возрасте семидесяти двух лет в городе Паве (недалеко от современной Патны). Дата его «вхождения в нирвану» точно не установлена: по некоторым источникам, он умер в 468 г. до н.э., по данным Якоби и Шубрига*[24] — в 477. В любом случае, это произошло за несколько лет до ухода в нирвану Будды.

§153. Учения и практики джайнизма

О личности Махавиры почти ничего неизвестно: мифы о его рождении и некоторых эпизодах его деятельности, как и легенды вокруг имени Будды, соответствуют индийской мифотворческой традиции. Канонические книги джайнизма были написаны в IV–III вв. до н.э., однако некоторые фрагменты имеют более раннюю датировку и, возможно, в них включены подлинные высказывания основоположника джайнизма. Создается впечатление, что для начального образования Махавиры характерен интерес к миру природы и пристрастие к классификации понятий и нумерологии. Его системой, можно было бы сказать, управляла цифра (Шубриг). И действительно, его учение повествует о трех примерах сознания и пяти видах истинного знания, семи принципах или категориях, пяти видах человеческого тела, шести оттенках или цветах (*лешья*) — показателях совершенства или несовершенства души, о восьми типах «кармической материи», четырнадцати стадиях духовных качеств и т.д. С другой стороны, Махавира прославился — в отличие от Паршвы и от Будды — жестким аскетизмом, требовавшим от его адептов отказа от ношения одежды во всех случаях жизни и других многочисленных запретов.

Махавира отрицал существование Бога — но не божеств. Последние наделялись святостью — но не бессмертием. Космос и бытие не имеют, по Махавире, начала и не будут иметь конца; космические циклы бесконечно повторяются. Также бесконечно число душ. Всем в мире — кроме освободившейся души — управляет карма. Панпсихизм — характерная особенность философии джайнизма с его ярко выраженной архаической структурой. Все в мире одушевлено — не только животные, но и растения, камни, капли воды — вот первая и главная заповедь джайнизма. Вера в панпсихизм порождает множество трудностей в жизни джайнов. Так, монах-джайн всегда подметает метелкой

землю на своем пути, и ему строжайше запрещено выходить на улицу после захода солнца: он рискует раздавить букашку.

Трудно понять, почему в учении, постулирующем панпсихизм и призывающем уважать всякое проявление жизни, человеческая жизнь кажется полностью обесцененной, а самоубийство джайна рассматривается как наивысшее деяние. Почему уважение жизни, т.е. всего сущего в трех царствах мира, не возводит в святость человеческое существование или, по крайней мере, не придает ему некий религиозный смысл? Принимая заповеданные упанишадами пессимизм и добровольный отказ от жизни, джайнизм ценит только духовное и транскосмическое блаженство (но: см. ниже, §190). Действительно, освобожденная от «кармической материи» душа стрелой устремляется к вершине Вселенной, там, как в эмпиреях, встречается и общается с себе подобными, присоединяясь к чисто духовной, даже божественной, общности. О таком же внекосмическом пессимизме и «спиритуализме», похоже, говорят гностики некоторых школ (§228) и — с небольшими отличиями — классические йога и санкхья (§139 и далее).

Карма играет в джайнизме решающую роль: она создает кармическую материю, род психотелесного организма, сопряженного с душой и вынуждающего ее трансмигрировать. Освобождение (мокша) завершается полным отчуждением души от материи, т.е. *отвержением* ранее накопленной кармы и *остановкой* нового кармического притока. Можно предположить, что это освобождение достигается комплексом медитаций и концентрации йогического типа, которые суть конечное достижение аскезы и уединенного размышления[12] . Разумеется, только монахи и монахини могут надеяться на освобождение. На монашеский путь разрешается вступить уже в восьмилетнем возрасте при условии крепкого здоровья ребенка. Через несколько лет учебы новичок проходит инициацию под наблюдением учителя и дает пять зароков: бережно относиться ко всему живому, говорить только правду, не иметь собственности и ничего не приобретать, оставаться целомудренным. Затем новичок получает чашку для сбора подаяния; короткую метелку, чтобы сметать насекомых со своего пути; лоскут муслина — прикрывать им рот при разговоре (возможно, чтобы не проглотить насекомое). Странническая жизнь монахов в течение всего года, кроме четырех месяцев муссонных дождей, во всем напоминает жизнь Махавиры.

Согласно преданиям, к моменту смерти Махавиры у него было — кроме большой мирской общины — 14 тысяч монахов и 36 тысяч мона-

[12] Некоторые технические приемы почти идеально совпадают с традиционными техниками классической йоги, позднее описанными Патанджали (§143). Например, концентрация (*дхьяна*) заключается в фиксации психоментальной деятельности на «одной-единственной точке».

хинь. Цифры, возможно, преувеличены, но более удивительным кажется преобладание женщин среди адептов джайнизма, в монастырях и в миру. Это тем более странно, что, по свидетельству некоторых учителей-джайнов, монахиням не дано достичь освобождения: им не разрешается практиковать монашеское обнажение. Однако столь большая численность женщин, монахинь и мирян, возможно, объясняется глубинной архаической традицией: считается, что Махавира проповедовал преимущественно равным себе, военной и светской знати, и можно предположить, что женщины этого круга находили в учении Махавиры — учении, уходившем корнями в архаическую индийскую духовность, — тот религиозный путь, в котором им отказывал ортодоксальный брахманизм.

§154. *Адживики* и всемогущество «судьбы»

Своим самым серьезным оппонентом Будда считал Машкарина (Макхали) Госалу. Ученик и в течение нескольких лет помощник Махавиры, Госала практиковал аскезу, овладел магическими способностями и возглавил школу аджвиков. Некоторые штрихи биографии Госалы, выявленные в буддийских и джайнских текстах, рисуют его как могущественного мага. Своим «магическим» огнем он умертвил одного из своих учеников: после состязания с Махавирой в магических умениях несчастный был проклят им и умер (это случилось, вероятно, в 485 или 484 г. до н.э.).

Этимология термина *аджвика* до сих пор остается неясной. Подвергшиеся нападкам буддистов и джайнов, учение и практики аджвиков с трудом поддаются восстановлению, и, за исключением нескольких цитат в трудах противников аджвикизма, их канонические тексты до нас не дошли. Известно лишь, что это было очень древнее, на несколько поколений предшествовавшее буддизму и джайнизму учение.

Отличие Госалы от всех его современников — его непреклонный фатализм. «Старания человека бесполезны» — вот суть этого вероучения со стержневым словом *ньяти* («предопределение», «судьба»). В одном буддийском источнике приводятся следующие слова Госалы: «Нет ни причины, ни повода безнравственного поведения. Люди предаются пороку без причины и повода. Чистые чисты без причины и повода. Ни одно «я» само по себе не действует. У человека нет своих силы [...], энергии [...], устремления [...] и отваги [...]. Все существа, индивиды, все твари, все живое не имеет своей воли, своей силы, своей энергии. Они эволюционируют согласно предназначенному, исходя из обстоятельств и собственной природы...» (Саманнапхаласутта, 54). Иными словами, Госала отвергает общее для индийских вероучений поня-

тие кармы: любое существо, по Госале, проходит свой собственный цикл длиной в 8 400 тысяч эонов (*махакальпа*) и внезапно, без усилия получает освобождение. Будда же считал преступным подобный безоговорочный детерминизм и поэтому критиковал Госалу гораздо чаще других своих оппонентов. «Фатализм» (*ньяти*), по Будде, был самым опасным заблуждением.

Однако Макхали Госала, несомненно, занимает самое оригинальное место в истории индийской мысли: детерминистская концепция привела его к изучению природных явлений и законов жизни[13]. Адживики отвергали ношеное одежды — обычай, появившийся задолго до Махавиры и Макхали Госалы; кормились подаянием подобно всем странствующим аскетам и придерживались строгих правил питания, нередко изнурительными обетами доводя себя до голодной смерти. Вступлению в общину предшествовал древний ритуал: неофит должен был обязательно получить ожог, взяв в руки раскаленный предмет. Его также закапывали по шею в землю и затем вырывали на голове волос за волосом. До сих пор остаются тайной спиритуальные техники адживиков. У них явно существовали традиции аскезы и собственные методы медитации. Нам известны лишь невнятные ссылки на нирвану адживиков — разновидность высшего Неба других мистических школ[14].

[13] Госала предложил классификацию существ по числу их органов чувств; опираясь на скрупулезные наблюдения периодичности жизни растительного мира, он разработал учение о трансформациях в природе (паринамавада).

[14] К X в. н.э. адживики, как и все жители Индии, восприняли бхакти и окончательно слились с вишнуистской сектой панчаратринов; ср.: *A.L. Basham.* History and Doctrine of Ajivikas, p. 288 sq.

Глава XIX

ПОСЛАНИЕ БУДДЫ: ОТ СТРАХА ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ К БЛАЖЕНСТВУ НЕСКАЗАННОГО

§155. Человек, пронзенный отравленной стрелой...

Будда никогда не считал свое учение жесткой системой. Он не только отказывался рассуждать о философских вопросах, но хранил молчание и по существенным пунктам своей доктрины, например, об образе жизни святого, ушедшего в нирвану. Это молчание Будды позволило сосуществовать совершенно противоположным толкованиям постулатов его доктрины с начала ее возникновения и породило различные школы и секты. Устные проповеди Благословенного и каноническая литература не дают нам решений всех возникающих вопросов, и трудно надеяться, что исчерпывающие ответы будут найдены и в будущем. Но — раз уж невозможно полностью восстановить «подлинное слово» Будды — вряд ли можно делать вывод и о том, что уже в самых ранних текстах его доктрина была радикально искажена.

С самого начала буддийская община (сангха) была организована по монастырскому уставу (*виная*), и это гарантировало ее единство. Буддийские монахи разделяли основополагающие идеи учения — перевоплощение, воздаяние за содеянное, практику медитации, ведущей в нирвану, «состояние Будды». Кроме того, еще при жизни Благословенного многие миряне, не отошедшие от светской жизни, сочувствовали его учению. Их любовь к Будде и щедрые подношения сангхе давали им «гарантии» посмертной жизни в «райских» местах, а впоследствии — и наиболее благоприятное перевоплощение: этот тип набожности характерен для «народного буддизма». В религиозной жизни Азии он распространился весьма широко и обрел обширную мифологию, систему ритуалов, способствовал развитию литературы и искусства.

Можно считать, что Будда не принимал ни космогонических и философских теорий брахманов и шраманов, с одной стороны, ни различ-

ных техник доклассической санкхьи и йоги, с другой. Что касается космологии и антропогонии, о чем он отказывался говорить, то ясно, почему он пришел к убеждению, что мир не был создан ни богом, ни демиургом, ни злым духом (как считали гностики и манихеи; см. §229 и далее), но существовал всегда, т.е. *постоянно сотворялся злыми или добрыми действиями людей*. Действительно, по мере накопления невежества и грехов, сокращается не только человеческая жизнь — сама Вселенная тоже приходит в упадок (эта идея характерна для индийского миропонимания, но она проистекает из архаических концепций прогрессирующего упадка в мире, из-за чего он нуждается в периодическом пересотворении).

Будда принимает и развивает аналитические начала *санкхьи* и практику созерцания йогинов, но полностью отказывается от их философских построений и, в первую очередь, от идеи «Самого» (*пуруши*). Он решительно отказывается от разного рода полемики, что наглядно подтверждается его знаменитым диалогом с Малункьяпуттой. Этот монах сетовал, что Благословенный, мол, не ответил на важные вопросы: вечна Вселенная или не вечна; конечна или бесконечна; идентичны ли душа и тело или это разные вещи; существует ли Татхагата после смерти или не существует; и т.д. Малункьяпутта просит Учителя либо дать определенный ответ, либо признаться: дескать, не знаю. В ответ Будда рассказывает ему такую историю. Человек ранен отравленной стрелой. Друзья и родные ведут его к врачу, а бедняга всю дорогу кричит: «Не дам вынуть стрелу! Скажите прежде, чья эта стрела? Кшатрия или брахмана? [...] Велика ли его семья? И сам он — высокий, среднего роста или коренастый? Из какого он города? Или он из деревни? Не прикасайтесь к ране, пока не узнаю, из какого лука выстрелили. [...] Какая была тетива? [...] Что за оперение на стреле? [...] Чем ее заострили?» Раненый умер, так и не узнав всего этого, продолжал Благословенный. То же суждено и тому, кто будет философствовать, а не идти путем святости. Почему Будда отказался от дискуссии? «Потому что не имеет смысла все, что не связано с духовной жизнью, что не помогает отвратиться от мира, отказаться от него, изжить желания, обрести покой и, достигнув всепонимания, уйти в нирвану!» Будда говорит Малункьяпутте: я не учу ничему, кроме четырех благородных истин («Маджхима-никая» I 426).

§156. Четыре «благородные истины» и «срединный путь»

Сердцевина учения Будды — четыре «благородные истины». Он поведал их миру в своей первой проповеди пяти верным ученикам в Бенаресе, спустя некоторое время после своего «просветления» (§ 149).

Первая истина касается страдания или скорби (на языке пали: *дуккха*). Для Будды — как и для большинства индийских мыслителей и верующих после эпохи упанишад — *все есть страдание*. «Рождение есть страдание, утрата — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Быть связанным с тем, что не любишь — страдание. Быть разделенным с тем, что любишь — страдание [...] Не иметь того, что желаешь — страдание. Короче говоря, любое соприкосновение с любой из пяти *скандх* порождает страдание» («Маджхима-никая» I 141). Уточним, что термин *дуккха* — его переводят чаще всего как «скорбь», «страдание» — имеет более широкий смысл и включает в себя различные формы добра и даже некоторые духовные состояния, обретенные в результате медитации. Воздавая должное духовному блаженству этих йогических состояний, Будда добавляет, что «они, дуккха, непостоянны и подвержены изменениям» («Маджхима-никая» I 90). Потому они и дуккха, что мимолетны, преходящи[1]. Ниже мы убедимся в том, что Будда сводит «я» к сочетанию пяти категорий, «агрегатов» (*скандх*) физических и психических сил и уточняет, что *дуккха* — все пять категорий[2].

Вторая «благородная истина» объясняет причину страдания (дуккха) желанием, аппетитом или «жаждой» (*танха*), которые определяют реинкарнации. «Жажда» постоянно ищет новых наслаждений: чувственных удовольствий, вечной жизни или желания не жить (самоуничтожения). Заметим, что последнее желание осуждается наряду с прочими проявлениями «жажды»: будучи разновидностью «аппетита», желание исчезнуть — а оно может привести к самоубийству — не является избавлением, ибо не прерывает нескончаемую цепь перевоплощений.

Третья «благородная истина» провозглашает: освобождение от страдания (дуккха) — это прекращение, отсутствие желания (танха). Оно подобно нирване: в самом деле, одно из названий нирваны — «прекращение жажды» (*танхаккхайя*).

И наконец, четвертая «истина» показывает пути к прекращению страданий.

Формулируя «четыре истины», Будда как бы следует правилу индийской медицины: сперва определяется болезнь, потом выясняется ее причина, затем принимается решение о способе устранения причины и, наконец, прописываются адекватные меры избавления от недуга. Врачевание Будды — «четвертая истина» — это лекарство от зла. Этот метод получил название «срединного пути», минующего две крайности:

---

[1] Буддийская схоластика рассматривает дуккху как обычное страдание, как страдание, вызванное переменами, и как обусловленное состояние («Висуддхимагга», p. 499; ср.: *Rahula*. L'Enseigntmtnt de Buddha, p. 40). Но так как все «обусловлено», то все есть дуккха.

[2] См. ссылки на тексты у: *Rahula*, p. 41.

достижение счастья путем чувственных удовольствий и нахождение духовного блаженства в строжайшей аскезе и самоистязании. «Срединный путь» называют также «восьмеричным путем». Он предписывает: 1) правильное постижение, 2) правильное мышление, или правильное намерение, 3) правильную речь, 4) правильное действие, 5) правильную жизнь, 6) правильное усилие, 7) правильное внимание, 8) правильную концентрацию.

Снова и снова Будда обращается к положениям «восьмеричного пути», каждый раз толкуя их на другой манер, в зависимости от слушателей. Эти восемь положений иногда классифицировали по их цели. Один из текстов «Маджхима-никайи» (I 301) определяет буддийское учение как: 1) моральный кодекс (*шила*), 2) дисциплину ума (*самадхи*), 3) мудрость (*паннья*; санскрит: *праджня*). Высоконравственное поведение на основе любви ко всем и всему включает неукоснительное исполнение трех заповедей (со второй по четвертую) «восьмеричного пути»: правильно мыслить, правильно говорить, правильно действовать. Многие тексты разъясняют, что имеется в виду под дисциплиной ума (самадхи)[3]. Она предполагает практику трех заключительных правил «восьмеричного пути» (с шестого по восьмое): правильное усилие, внимание, концентрация, и речь здесь идет о выполнении упражнений из комплексов йоги; о них мы обязательно скажем, поскольку они составляют фундамент буддийской мысли. Что касается мудрости (праджня), это результат овладения двумя первыми правилами: правильным постижением и правильным намерением.

§157. Непостоянство вещей и доктрина *анатты*

Размышляя над двумя первыми «благородными истинами» — страданием и причиной страдания, — монах приходит к мысли о непостоянстве всего. Это и отсутствие субстанциональности (пали: *анатта*) вещей, и одновременно не-субстанциональность его самого. Он (как и ведантисты, орфики и гностики) обнаруживает, что он не только вещь среди вещей, но и существует как вещь. Ибо космическая полнота и психоментальная деятельность едины в единой Вселенной. Будда показал путем безжалостного анализа, что *все,* существующее в мире, вписывается в пять категорий — комплексов, или «агрегатов» (скандх): 1)совокупность «очевидностей», или всего чувственного (*общность материальных вещей*, органы чувств и предметы их внимания); 2) ощу-

[3] Например, «правильная речь» означает воздержание от лжи, злословия и клеветы, грубых выражений — оскорбительных и недобрых, наконец, пустословия. «Правильное намерение» запрещает в буддизме губить всякую жизнь, воровать, прелюбодействовать. «Правильная жизнь» не поощряет занятий, приносящих ущерб другим людям.

щения (вызываемые воздействием на пять органов чувств); 3) восприятие и формирующиеся понятия (т.е. когнитивные явления); 4) психические конструкции (санскара) — сознательная и бессознательная психическая активность); 5) мысли (виджняна) — знания как результат сенсорного восприятия и, подчеркнем, активности разума (манас), пребывающего в сердце и организующего сенсорный опыт. Только нирвана безусловна, «ни из чего не состоит» и, следовательно, не является «агрегатом».

Эти «агрегаты», или «совокупности», суммарно очерчивают мир вещей и тварности человека. Еще одна знаменитая формула излагает суть и динамично иллюстрирует цепь вещей и эффектов, управляющих циклом жизней и перерождений. Эта формула, известная под названием «взаимозависимое возникновение» [закон колеса перерождений], *пратитьясамутпада* (пали: *патиччасамуппада*), включает двенадцать факторов («членов»), и первый из них — неведение. Оно порождает волевые действия, а те в свою очередь рождают «психические конструкции» (санскара) — условие психических, ментальных и других действий, и завершаются желанием и — конкретно — сексуальным влечением, ведущим к новому рождению, старости и смерти. По существу, *неведение*, *желание* и *существование* взаимозависимы и достаточно убедительно объясняют непрерывность цепи рождений, смертей и перерождений.

Этот анализ и классификация были заимствованы Буддой из ранней санкхьи и йоги. К тому же брахманы и упанишады дифференцировали и классифицировали космическую полноту и психоментальную деятельность по элементам и категориям. С постведийской эпохи и желание, и невежество уже упоминались как основные причины страдания и перевоплощения, а упанишады и санкхья-йога признавали еще и существование самостоятельного духовного принципа, от чего Будда, по-видимому, отмежевался; во всяком случае, он обходил это молчанием.

В самом деле, в некоторых текстах, передающих, как принято считать, истинное слово Первоучителя, оспаривается подлинность человеческой личности (*пудгала*), жизненного принципа (джива), или атмана. В одной из проповедей он назвал бессмыслицей утверждение о том, что «эта вселенная — атман; после смерти я стану тем, кто постоянен, кто живет, продолжается, не изменяется; я буду существовать таким вечно»[4]. Аскетический посыл и смысл этого отрицания понятны: *медитация на ирреальности личности искореняет эгоизм.*

С другой стороны, и отрицание перевоплощающегося, но не вставшего на путь освобождения и достижения нирваны «Я», не проясняет

[4] Маджхима-никая I 138.

вопроса. Поэтому чаще всего Будда отказывался отвечать на вопросы о существовании или не существовании атмана. Например, он промолчал, когда странствующий монах Ваччхаготта спосил его об этом и позднее так объяснил Ананде смысл своего молчания: ответив утвердительно на вопрос, существует ли «Я», он, Будда, солгал бы и, более того, Ваччхаготта записал бы Благословенного в проповедники «теории вечной жизни», т.е. счел бы его «философом», каким нет числа. Если бы Будда ответил: нет, «Я» не существует, Ваччхаготта принял бы его за последователя «теории аннигилизма». Более того, Будда усугубил бы замешательство Ваччхаготты: «Прежде у меня был атман, а теперь его нет!» («Самьюттаникайя» IV 400). Комментируя этот известный эпизод, Васубандху (V в. н.э.) делает следующее заключение: «Признавать существование «Я» — значит, впасть в ересь неизменности бытия, отрицать «Я» значит впасть в ересь факта смерти»[5].

Отрицая реальность «Я», мы упираемся в следующий парадокс: учение, превозносящее *деяние* и его «плод», *награду за деяние*, отрицает *делателя,* «едока плодов». Говоря словами ученого более позднего времени, Буддхагхоши, «существует лишь страдание, но нет того, кто страдает; есть действие, но нет делателя» («Висуддхимагга», 16). Некоторые тексты вносят свои тонкости: «Тот, кто ест плоды деяний в той или иной жизни, — не тот, кто совершал деяния в прошлой жизни, *но и не кто-то другой*»[6].

Эти уклончивость и двусмысленность говорят о замешательстве учеников, порожденном нежеланием Будды решить спорные вопросы. Если Учитель отказывался от несводимого к другим понятиям неделимого «Я», то делал так, потому что знал: вера в атмана вовлекает людей в нескончаемые метафизические споры и поощряет умствование, а в итоге — уводит от пути к «пробуждению». Если ничто не отвлекает человека от мысли о «пробуждении», он постоянно помнит о прекращении страдания и о труде во имя этой цели. Противоречия, порождаемые мыслями о «Я» и «природе нирваны», *разрешаются опытом пробуждения и неразрешимы в сфере мышления и на уровне высказывания.*

Казалось, Будда признавал нескончаемость существования той же самой «личности» (пудгала). В своей проповеди о носильщике и его поклаже Учитель сказал так: «Груз — это пять скандх: материя, чувства, мысли, волевые действия, знание. Носильщик — пудгала, например, почтенный верующий из такой-то семьи, такого-то рода и т.д.» («Самьютта» III 22). Однако он отказывается присоединиться к полемике: Будда выбирает «срединную» позицию между апологетами

[5] Цит. по: *L. de la Valée-Poussin.* Nirvana, p. 108.

[6] Цит. по: *L. de la Valée-Poussin*, p. 46.

«личности» (*пудгалавадинами*) и сторонниками «агрегатов» (*скандхавадинами*)[7]. Тем не менее, вера в нескончаемость существования личности устойчива — и не только в народной среде. Джатаки повествуют о прошлых существованиях Будды, членов его семьи и его соратников, постоянно указывая на идентичность всех их перерождений. И как тогда понять слова новорожденного Сиддхартхи — «Это мое последнее рождение!» (§146) — если не признавать нескончаемость существования «подлинной личности» (даже если остерегаться называть ее «Я» или пудгала)?

§158. Путь в нирвану

Две последние истины Будды следует рассматривать совокупно. Сначала утверждается, что прекращение страданий достигается полным прекращением жажды (танха), вернее, отвержением ее, освобождением от нее и от привязанности к ней («Мадджхима» I 141). Затем уточняется: средства прекращения страданий суть те, которые указаны в «восьмеричном пути». Две последние истины четко утверждают: 1) нирвана *существует*, 2) но достижима лишь путем выполнения специальных приемов концентрации и медитации. Подразумевается, что любой спор о природе нирваны и ее экзистенциальном статусе не имеет смысла для тех, кто не достиг хотя бы порога этого несказанного состояния.

Будда не дает строгого «определения» нирваны, но постоянно возвращается к ее «атрибутам». Он говорит об архатах («достигших освобождения»), «обретших нерушимое счастье» («Удана» VIII 10), о «блаженстве» — нирване («Ангуттара» IV 414); о том, что он сам, Благословенный, «достиг бессмертия», что и монахам доступна нирвана: «вы сделаете ее реальной уже в этой жизни, вы доживете до бессмертия» («Мадджхима» I 172). «Архат, уже в этой жизни отрешенный от мира, в состоянии нирваны (*ниббута*) и благости, в непрестанном присутствии Брахмана»[8].

---

[7] Впрочем, сами *пудгалавадины* шли на уступку своим оппонентам и предлагали парадоксальное определение личности: «Неверно, что *пудгала* — это то же самое, что *скандхи*; неправда, что это и не *скандхи*». С другой стороны, сторонники «агрегатов» в конце концов стали представлять личность как цепь (*сантана*) причин и следствий; неразрывность этой «цепи» — хотя и неустойчивая — длится, и это обстоятельство позволяет уподобить «личность» «душе». Оба толкования будут разрабатываться в более поздних школах, но в истории буддийской мысли будущее принадлежит исследователям душ-«цепей». Однако верно и то, что единственные школы, письменные памятники которых дошли до нас и которые нам более других известны, проповедуют *найратмья*; ср. *Valée-Poussin.* Nirvana, p. 66 sq.

[8] Anguttara II 206; Majjhima I 341 etc. Тексты цитируются в упоминавшейся работе: *Valée-Poussin,* pp. 72–73. В « Бхагавад-гите» (V 24) сказано, напоминает этот автор: «Тот,

Так, Будда учит, что нирвана «видима отсюда», она «явлена», «реальна» и «присутствует в этом мире». Однако, не раз повторит Будда, лишь он один из всех йогинов «видит» и ведает нирвану (что следует понимать: не только он сам, но и его последователи). Это «видение», названное в каноне «священный глаз» (*ария каккху*), позволяет войти в «контакт» с необусловленным, неделимым, с нирваной[9]. Такое трансцендентное видение достигается методами созерцания, упоминаемыми еще в ведические времена; похожие техники существовали и в Древнем Иране.

Подведем итог сказанному: какова бы ни была «природа» нирваны, несомненно, ее можно достичь только путем, указанным Буддой. Очевидны йогические истоки этого пути: известный уже несколько веков комплекс медитаций и концентраций. Но здесь речь идет о йоге, развитой и освященной религиозным гением Благословенного. Монах начинает с размышлений о своей физической жизни, чтобы осознать свои действия и поступки, до сих пор автоматические и бессознательные. Например, «делая долгий вдох, он полностью понимает: это вдох, и он долгий; вдыхая быстро, он понимает: этот вдох короткий; так он упражняется в дыхании» («Дигха» II 291 и далее). Монах также старается «досконально понять», что происходит, когда он идет, поднимает руку, ест, говорит или молчит. Такая ясность убеждает его в непрочности феноменального мира и «нереальности» души[10]: второе больше всего способствует «преображению» его профанного опыта.

Теперь монах может перейти к практике. Традиция разделяет буддийские практики на три группы: «медитации» (*джхана*; санскрит: *дхьяна*), «сосредоточения» (*самапатти*) и «концентрации» (*самадхи*). Вначале кратко опишем каждое упражнение, затем попытаемся объяснить результат. В первой джхане монах — отстраняясь от всякого желания — испытывает «радость и блаженство», при этом работа интеллекта (рассуждения и их отражения) не прекращается. Во второй джха-

---

кто находит счастье, радость, свет только в себе, он — уподобившийся Брахману йогин — достигает нирваны, которая есть Брахман». Другой буддийский текст так описывает освобождение святого: «Об этом монахе я говорю: не видать ему ни запада, ни востока, ни юга; ...он отстранен от этой жизни, он в состоянии нирваны, охлажден, тождествен Брахману (*брахмибхута*)»; цит. по: *Valée-Poussin,* p. 73, n. I.

[9] Однако следует отличать «видимую», т.е, достижимую в пределах жизненного срока нирвану, от реализуемой после смерти *париниббаны*.

[10] В комментарии «Summangala Vilasini» делается следующий вывод из медитации на телесных жестах: «Они говорят: некая живая сущность ходит; некая живая сущность стоит. Но есть ли на самом деле живая сущность, которая ходит и стоит? Ее нет». Что касается вдохов и выдохов, бхикку обнаруживает: «они рождаются от материального, а материя — это материальное тело, это четыре элемента и т.д.». Ср.: *Eliade.* Le Yoga, p. 173.

не происходит обуздание интеллекта, и как следствие, успокоение, растворение мысли в «радости и блаженстве». В третьей джхане монах отстраняется от радости, обретает равновесие, оставаясь в сознании, и все его тело погружается в блаженство. Наконец — на четвертой стадии, — отрешившись от радости и страданий, монах входит в состояние абсолютной чистоты, равновесия и просветленной мысли[11].

Четыре самапатти («собирание» или «накопление») сопровождаются процессом «очищения» мысли. Освобожденная от содержания, мысль последовательно концентрируется на беспредельности пространства, беспредельности сознания, на *ничтойности* и — в четвертой самапатти — достигает состояния «ни сознания, ни не-сознания». Но бхикку предстоит идти дальше по пути духовного очищения, осознавая прекращение всякого восприятия и всякой мысли (*ниродхасамапатти*). Внешне тело монаха при этом как бы пребывает в состоянии каталепсии, так называемом «прикосновении к нирване». Позже один автор подтверждает это: «Познавшему это *бхикку* больше нечего делать»[12]. Что касается «концентрации» (самадхи), это — менее длительные, чем джхана и самапатти, йогические упражнения, самые эффективные для психоментальной тренировки. Мысль фиксируется на предметах или понятиях для единения сознания и подавления ума. Известны разные самадхи, преследующие каждая свою цель.

Мы здесь не останавливаемся на йогических упражнениях и специальных практиках, с помощью которых бхикку продвигается по «пути освобождения»[13]. Различают четыре этапа этого пути: 1) «вхождение в поток»; на этом этапе свободный от сомнений и ошибок монах будет иметь семь рождений в земной жизни; 2) «единственное возвращение» — ступень тех, кто справился со страстями, ненавистью, сквернословием: им остается лишь одно перерождение; 3) «без возвращения»; монах полностью и навсегда справился с ошибками, сомнениями, желаниями; он возрождается в теле божества, а затем получает освобождение; 4) достижение нирваны еще до конца жизни «достойным» (архатом), очистившимся ото всех «примесей» и страстей, одаренным яснознанием и необыкновенными способностями (сиддхи).

---

[11] Digha I 182 sq., цит. в: *Eliade.* Le Yoga, pp. 174–175. См. также Majjihima I 276 sq. Каким бы ни был дальнейший путь бхикку, овладение четырьмя *джхана* обеспечит ему новое рождение среди постоянно погруженных в медитации «богов».

[12] Шантидева (VII в. н.э.); цит. в: *Eliade.* Le Yoga, p. 177.

[13] Вспомним восемь «освобождений» (*вимокша*) и восемь «состояний совершенства» (*абхибхаятана*).

§159. Техники медитации и их просветление «мудростью»

Как ни штудируй канонические тексты и комментарии к ним, наивно думать, что можно самому «постичь» йогические упражнения. Со времен упанишад лишь практика под контролем учителя дает понимание воздействия и функции тренировок.

Напомним самые важные положения.

1) Прежде всего, йогические упражнения управляются «мудростью» (праджня), т.е. совершенным пониманием психических и парапсихических состояний, которые испытывает бхикку. Интенсивное «осознание» повседневных физиологических действий (дыхание, ходьба, движения рук и т.д.) не ослабевает и в практиках, раскрывающих йогину «состояния» за пределами профанного сознания.

2) «Осознанные» упражнения способны преобразить обыденное сознание: с одной стороны, монах освобождается от ошибок, совершенных «непросветленным» сознанием (например, мысли о реальности «личности» или единой материи); с другой стороны — благодаря выходу за пределы обыденности — он поднимается выше понятий и выходит на уровень невербального понимания вещей.

3) Постоянно упражняясь, монах совершенствуется и находит новые подтверждения правильности выбранного пути — это прежде всего данность «Абсолюта», «несотворенного», выходящего за пределы того, что доступно неозаренному сознанию, реальность «бессмертия», нирваны, о которой можно сказать лишь одно — она *существует*. Один философ более поздних времен, опираясь на йогический опыт, так объясняет происхождение веры в реальность нирваны: «Напрасно полагают, что нирвана не существует лишь потому, что не является объектом знания. Несомненно, нирвана не познается непосредственно, как цвет, фактура и т.п. Она не познается и косвенно, посредством своих воздействий, подобно органам чувств. Однако ее природа и активность [...] могут быть познаны [...]. Йогин в состоянии сосредоточения осознает нирвану, ее природу и активность. Выйдя из медитации, он восклицает: «О, нирвана! Пустота, покой, совершенство, уход от мира! И вправе ли слепцы, никогда не видевшие ни синего, ни желтого цвета, заявлять, что и зрячие не распознают краски, будто их нет вовсе»[14].

Вероятно, самое гениальное изобретение Будды состояло в том, что он сообщил миру особенный способ медитации: в нем удивительно точно сочетаются аскетические практики, йогические приемы и специфические процессы восприятия. Подтверждается это и тем, что Будда поставил на одну высоту и аскезу-медитацию йоги, и постижение исти-

[14] Samghabhadra, цит. по: *Vallée Poussin.* Ibid., pp. 73–74. Ср. Visuddhimagga: «Можно ли уверять, что вещь не существует лишь потому, что ее не воспринимают глупцы».

ны. Но, как и следовало ожидать, эти два метода, соответствовавшие к тому же двум разным склонностям натуры, редко с одинаковым успехом осваивались одним учеником. Самые ранние канонические тексты сочетали в себе оба пути: «Пристрастившиеся к йоге монахи (*джхаины*) *порицают* монахов, более приверженных Учению (*дхаммайогинов*), и наоборот. А следует, напротив, уважать друг друга. Как немногие приходят к бессмертию (т.е. нирване), находясь в теле (путем практики), так нечасто встретишь и тех, кто видит беспредельную реальность, проникая в нее праджней, интеллектом»[15].

Все истины Будды должны быть «реализованы» в йогической практике — медитацией и опытом. Потому-то любимый ученик Будды, непревзойденный в познании учения Ананду, не был допущен в Совет (§185): он не постиг «в совершенстве йогический опыт», необходимое условие архатства. В знаменитой сутре из «Самьютты» (II 115) противопоставляются Мусила и Нарада; оба они в равной степени обладали совершенным знанием. Однако Нарада не считал себя архатом: он еще не «входил в состояние нирваны»[16]. Эта двойственность совершенно определенно прослеживается в истории буддизма. Некоторые источники даже утверждали, что «мудрость» (праджня) сама по себе способна обеспечить постижение нирваны, и нет необходимости практиковать для этого йогу. В этой апологии «сухого святого», освободившегося путем праджни, просматривается «антимистическая» тенденция, т.е. сопротивление «метафизиков» йогическим крайностям.

Добавим, что путь в нирвану — как и путь к самадхи в классической йоге — приводит к овладению «чудесными силами» (сиддхи; пали: *иддхи*) — новая «морока» для Будды, как и позднее — для Патанджали. С одной стороны, эти «силы» неизбежно выявляются в ходе вышеупомянутой практики и считаются однозначным показателем «прогресса» монаха: дескать, он твердо стоит на стезе «освобождения от обусловленности» и вышел из-под воздействия законов физической природы, в жерновах которой он перемалывался. С другой стороны, эти «силы» представляют собой опасность, возмущая гордыню монаха соблазном тщеславной «магической власти» над миром и смущая непросветленные умы.

«Чудесные способности» являются одним из пяти разрядов сверхзнания (абхиджня): кроме сиддхи (1), сюда входят : 2) божественное око, 3) божественное ухо, 4) знание чужих мыслей и 5) память о прошлых воплощениях. *Абхиджня* не отличается от «сил», обретенных

[15] Anguttara III 355, цит. по: *Eliade.*Le Yoga, p. 178.

[16] См.:*Eliade.* Le Yoga, p. 180. См. другие тексты, цитируемые в работе Л. де ля Вале-Пуссена, о Мусиле и Нараде, стр. 191 и сл.

йогином-небуддистом. В «Дигха-никая» (I 78 и далее) Будда утверждает, что бхикку в состоянии медитации способен раздваиваться, становиться невидимым для окружающих, парить над землей, ходить по воде, летать в небесах или слышать за порогом слышания, читать мысли посторонних, знать свои предыдущие воплощения. Однако, всегда предостерегал Будда, в этих «способностях» таится опасность: они могут сбить ученика с пути к его истинной цели — нирване. Горделивая демонстрация этих умений никак не служит освобождению. Такие же чудеса могут делать и йогины-небуддисты, сбивая с толку обывателя, который сочтет учение Будды магией. Вот почему Учитель строго запрещал ученикам показывать мирянам чудеса.

§160. Парадокс необусловленного

Что касается преображения профанного сознания бхикку и его йогической и парапсихологической практики, можно понять сомнения, колебания и разноречия — даже в канонических текстах — в вопросах о «природе» нирваны и освобождении от обусловленности. Много копий было сломано в спорах о «пребывании в нирване»: состояние ли это полного угасания монаха или несказуемое посмертное блаженство. Будда сравнивал обретение нирваны с угасанием пламени. Ему возражали: в индийской мысли, дескать, угасание огня не равносильно его исчезновению: это скорее возвращение в непроявленное[17]. С другой стороны, если нирвана есть идеальное необусловленное, Абсолют, то она не вписывается в какие-либо границы и не описывается категориями познания. В таком случае, можно утверждать: «вошедшего в нирвану» нет в жизни (если понимать жизнь как пребывание в мире), но можно сказать, что он «живет» в нирване, в необусловленном, т. е. в сфере, недоступной человеческому воображению.

Естественно, что Будда оставил этот трудный вопрос открытым. Лишь вставшие на Путь и освоившие хотя бы некоторые йогические практики, одновременно «освещенные» *праджней*, постигают: для преображенного сознания слова и мыслеобразы больше не имеют силы. Теперь всем правят парадокс и противоречие, когда сущее равно не сущему; поэтому можно утверждать: «Я» одновременно существует и не существует, а освобождение — это и угасание, и блаженство. В некотором смысле — несмотря на различия между санкхья-йогой и буддизмом, — «вошедший в нирвану подобен дживанмукте, «освобожденному при жизни» (§146).

---

[17] Тот же образ заметили *A.B. Keith* в упанишадах и *Сенар* — в эпосе; см.: *Valée-Poussin,* Nirvana, p. 146.

Необходимо тем не менее подчеркнуть, что идентичность нирваны абсолютно трансцендентному, как бы переставшему существовать Космосу также можно проиллюстрировать образами и символами. Мы уже упоминали космологический и временной символизм «семи шагов Будды» (§147). Можно вспомнить и притчу о «разбитом яйце». Будда разбил яйцо, чтобы объявить о прорыве цепи существований (сансара), иначе говоря, преодолел и Космос, и циклическое время. Не менее живописны и образы «разрушения дома» Буддой и «крыши, пробитой» архатами: это иносказательное уничтожение всего обусловленного мира[18]. Памятуя о том значении, которое в индийской мысли (прежде всего, традиционной, архаической) придают единству «космос-жилище-человеческое тело», понимаешь революционную новизну увиденной Буддой конечной цели бытия. Архаическому идеалу — «жизни в бессмертной обители» (т.е. вечном существовании в совершенном Космосе) — Будда противопоставил идеал современной ему духовной элиты, который заключается в освобождении от видимого мира и подъеме над «обусловленным порядком вещей». Однако Будда не притязал на «исключительность» своего учения. Он неустанно повторял, что идет «исконным путем», несет людям «учение вечности » (*akaliko*), завещанное ему «святыми» и «совершенными просвещенными» прошлых времен[19], подчеркивая этим непреходящую ценность и универсальность своего Учения.

[18] См. цитаты в: Images et Symboles, p. 100 sq.; Briser le toit de la maison *passim*.

[19] «Я узрел путь древних, старинный путь всех идеальных просветленных прошлого. Это и есть моя тропа» (Самьюттаникая II, 106). В самом деле, «те, кто в прежние времена стали святыми, совершенно просветленными, — все эти высочайшие существа по праву вели своих учеников к той же цели; так же и я веду учеников сейчас, а те, кто в будущем станут святыми, совершенно просветленными, высочайшими учителями, не смогут не повести своих учеников тем путем, каким я сейчас веду своих» (Маджхиманикая II 3–4; II 112; III 134).

Глава XX

РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ: ОТ ИСТОКОВ ДО ВАКХАНАЛИЙ (прибл. 186 г. до н.э.)

§161. Ромул и принесение жертвы

Историки древности сообщают нам, что Рим был основан примерно в 754 г. до н.э. Археологические исследования подтверждают: ядро *Urbs* действительно стало заселяться с середины VIII в. до н.э. Миф об основании Рима и легенды о его первых правителях особенно важны для понимания римской религии, но этот мифологический корпус в равной мере отражает этнографические особенности и устройство раннего общества. Образованию Рима благоприятствовали следующие обстоятельства: во-первых, сосредоточение мигрантов-колонистов разного происхождения; во-вторых, слияние двух отличных друг от друга, самобытных этнических групп. Иначе говоря, породивший римский народ латинский этнос был итогом смешения автохтонного населения эпохи неолита и прибывших из-за Альп индоевропейцев-завоевателей. Этот первичный синтез народов стал основой римской нации и культуры, а процесс этнической, культурно-религиозной ассимиляции и интеграции продолжался непрерывно до конца Империи.

Согласно преданиям, зафиксированным историками древности, царь Альбы, Нумитор, был низложен своим братом Амулием. Для устранения соперников Амулий истребил сыновей Нумитора, а его дочь Рею Сильвию принудил стать весталкой. Но от связи с Марсом та родила близнецов, Ромула и Рема. Брошенных на берегу Тибра новорожденных, по преданию, чудесным образом вскормила волчица. Позднее их подобрал пастух, а его жена воспитала мальчиков. Со временем повзрослевших Ромула и Рема признал их дед, Нумитор, и, свергнув узурпатора Амулия, внуки вернули деду царство. Решив основать город в местах своего детства, братья покинули Альбу и обратились за советом к богам. Каждый выбрал себе отдельный холм: Ро-

мул — Палатин, а Рем — Авентин. Рем первым увидел в небе шесть летящих коршунов — авгурово знамение. Ромулу же явилось в два раза больше птиц, он выиграл у брата право основать город и провел плугом борозду вокруг Палатинского холма: отвальная земля стала для него городской стеной, борозда обозначила ров вокруг города, а вынутый из земли плуг изображал будущие городские ворота. Смеясь над выдумкой брата, Рем одним прыжком преодолел и «стену» и «ров». Рассерженный Ромул кинулся на брата и уложил его на месте с криком: «Так я покараю всякого, кто перепрыгнет мои стены!»[1].

Ясно, что это миф, в котором — как в легендах о Саргоне, Моисее, Сируше и других героях (см. §§58, 105) — прослеживается традиционная тема брошенного новорожденного младенца. Волчица, посланная Марсом для спасения сыновей — предвестница будущих воинственных наклонностей римлян, а вскармливание самкой дикого зверя ребенка, оставленного на произвол судьбы, рассматривается как первая инициация, сужденная любому будущему герою. Далее следует ученичество юноши в среде грубой бедноты, не ведающей о происхождении воспитанника (так же было и с Сирушей). Тема «враждующих братьев (близнецов)» и несправедливо обиженного отца (деда) — тоже весьма распространена. Что касается ритуала основания города с помощью плуга (*sulcus primigenius*), то его параллели легко найти в других культурах. Соответственно, вражеский город ритуально ровняли с землей и проводили вокруг руин борозду[2]. Во многих традициях основание города было возрождением мифа о сотворении мира. Жертва — Рем — является вариантом такой же первичной космогонической жертвы, как и Пуруша, Имир, Паньгу (ср. §75). Принесенный в жертву посреди Рима, Рем обеспечивает счастливое будущее Города, т.е. рождение римского народа и восшествие Ромула на престол[3] *25.

Сейчас невозможно провести точную датировку описанных выше событий и еще труднее проследить, как давно началось и какими путями шло изменение мифологических преданий: мы должны доверять только тем данным, которые зафиксированы в дошедших до нас трудах первых историографов. Но архаичность этих преданий несомненна, и их сходство с индоевропейскими космогониями было убедительно доказано[4]. В рамках нашего повествования поучительнее рассмот-

---

[1] Ср.: *Тит Ливий* I, 3 и сл.; *Овидий.* Фасты, II, 381 и сл.; *Дионисий Галикарнасский.* Antiquit. Rom., I, 76 sq.; *Плутарх.* Ромул, III–XI.

[2] *Servius.* Ad Aeneis, IV, 212.

[3] Ср.: *Florus.* Rerum Romanorum epitome, I, I, 8; *Propertius,* IV, I, 31; см. также: *Jean Puhvel.* Remus et frater, p. 154 sq.

[4] Ср.: *Puhvel.* Op. cit., p. 153 sq.; *Bruce Lincoln.* The Indo-European Myth of Creation, p. 137 sq.

реть, как запечатлелась легенда в сознании римлян. «Ужасающее воспоминание о первой кровавой жертве богу-хранителю Рима навсегда останется в народной памяти. Через семь с лишним столетий после основания Рима Гораций все еще будет считать ее как бы первородным грехом, последствия которого — кровавые братоубийства — стали фатальной причиной падения города. Всякий раз в критические моменты своей истории Рим будет в страхе оглядываться на свое проклятое прошлое. Как при закладке города не было мира между ним и его жителями, так и боги не благоволили ему. Этот священный ужас ляжет камнем на его судьбу»[5].

§162. «Историзация» индоевропейских мифов

Согласно преданиям, в Рим стягивались местные скотоводы, а позднее в нем нашли убежище беглые рабы и бродяги. Чтобы привлечь в город женщин, Ромул прибегнул к хитрости: во время празднества, собравшего в городе семейства из соседних городов, его дружинники умыкали молодых сабинянок и прятали их в своих домах. Между Римом и сабинянами завязалась длительная и безрезультатная война, завершившаяся тем, что сабинянки вышли и встали между своими родителями и своими похитителями. После примирения сторон многие женщины остались в Риме на всю жизнь. Ромул создал городскую политическую структуру, сформировал сенат и народное собрание и однажды исчез навсегда во время сильнейшей грозы. Народ провозгласил его богом.

Несмотря на репутацию братоубийцы, личность Ромула — основателя Города и законодателя, воина и жреца в одном лице — была для римлян образцовой. Сохранились предания и о преемниках Ромула. Первый — сабинянин Нума — посвятил себя организации религиозных общин и прославился тем, что возвысил культ *Fides Publica*, Благочестия, богини, которая управляет отношениями как между людьми, так и между народами. Больше всех прославился шестой правитель Рима, Сервий Туллий, имя которого вошло в историю благодаря реорганизации им римского общества, его административным реформам и расширению территории Города.

Изобилие фантастических подробностей: от сопутствовавших основанию Рима до изгнания римлянами последнего царя, этруска Тарквиния Гордого, и установления Республики, — долгое время заставляло сомневаться в достоверности этих преданий. Вполне вероятно, что вос-

[5] *Pierre Grimal.* La Civilisation Romaine, p. 27. Гораций рассказывает о последствиях братоубийства в «Эподах» VII, 17–20.

поминания подлинных участников событий и историков древности, еще при их жизни многократно измененные пульсацией коллективной памяти, и позже толковались и излагались в свете своеобразной историографической концепции. Жорж Дюмезиль показал в своих работах, в каком именно направлении совершалась «историзация» римлянами сюжетов индоевропейской мифологии (ср. §63): есть основания считать, что самая древняя римская мифология — та, что складывалась еще до греко-этрусских влияний, — изложена в двух первых книгах «Истории» Тита Ливия.

Так, комментируя описание войны между римлянами и сабинянами, Ж. Дюмезиль указывает на его удивительное соответствие центральному эпизоду скандинавской мифологии — противостоянию двух божественных народов, асов и ванов. Первые группируются вокруг богов Одина и Тора. Их главный бог, Один, — царь и маг; Тор — бог кузнечного дела, он же и поборник небес. Ваны имеют другой профиль, это боги плодородия и достатка. Ваны сопротивляются нападениям асов, но, как пишет Снорри Стурлусон*[26], «побеждала поочередно то одна, то другая сторона». Такое взаимное сдерживание давалось ценой больших потерь, и асы и ваны заключают мир. Верховные божества ванов поселяются среди асов, в каком-то смысле они дополняют достоинства богов, сплотившихся вокруг Одина, привнося в их круг плодородие и богатство, которые они представляют. Так завершается слияние двух божественных народов, и впредь асы и ваны более не конфликтуют (§174).

Жорж Дюмезиль подчеркивает аналогии между этими эпизодами и войной сабинян и римлян. На одной стороне — Ромул, сын Марса и любимец Юпитера, со своими соратниками, мужами грозными, но бедными и бессемейными; на другой — Таций и его сабиняне, богатые и умножающие свое потомство (ведь у них есть жены!). Два лагеря взаимно дополняют друг друга. Война прекращается не победой одной из сторон, а по инициативе женщин, уговоривших сабинян воссоединиться с воинством Ромула и поделиться с ним богатством. Оба царя — теперь единомышленники — учреждают культы: Ромул — Юпитера, а Таций — богов плодородия и земли, в их числе и Квирина. «Впредь никогда — ни в это двуцарствие, ни позже — никто не вспоминает о раздорах между общинами сабинян и латинян, детей Альбы и Рима. Вот совершенное общество»[6].

Возможно (это мнение разделяют многие исследователи), что война и последовавшее за ней примирение сторон были подлинными историческими событиями, и слияние двух народов — автохтонов и завое-

[6] *Georges Dumézil.* L' héritage indo-européen à Rome, pp. 127–142; La religion romaine archaïque, pp. 82–88.

вателей-европейцев состоялось в действительности[7]. Но то, что «исторические события» были задуманы и воспроизведены по мифологическому сценарию, заимствованному из индоевропейских культур, определенно является знаком. Глубокий смысл удивительного сходства скандинавского мифологического эпизода и римского исторического предания становится явным при изучении всех компонентов индоевропейского наследия в Древнем Риме. Вспомним сначала, что самая древняя римская триада: Юпитер, Марс, Квирин, — является выражением трехсоставной идеологии, зафиксированной у других индоевропейских народов: магия и верховная власть (Юпитер, Варуна и Митра, Один), военная функция (Марс, Индра, Тор), плодородие и экономическое процветание (Квирин, близнецы Насатья, Фрейр*[27]). Триада функций представляет собой идеальную модель деления индоевропейских обществ на три четко выраженные класса: жрецов, воинов и скотоводов/пахарей (сошлемся для примера лишь на индийские касты брахманов, кшатриев и вайшьев; см. §63). В Риме тройственное общественное деление исчерпало себя довольно рано, но память о нем можно различить в легендарном предании о трех племенах.

Однако ядро индоевропейского наследия облечено в сложную форму исторических событий. Две взаимодополняющие функции: главенство в магии и главенство в правовых вопросах пары Варуна-Митра, — возрождаются в двух основателях Рима, Ромуле и Тации. Первый, неистовый богочеловек, находится под покровительством Юпитера Феретрия [Юпитера Поражающего]. Второй — спокойный и мудрый основатель *sacra* и *leges* [святынь и законов] — приверженец Фидес Публика. За ними следуют необычайно воинственный правитель Туллий Хостилий и Анкус Марций, в правление которого Город богатеет и ведет торговлю с дальними странами[8]. Следует вывод: божественные носители трех функций воплотились в «исторических лицах» — первых правителях Рима. Исходная иерархическая формула — божественное триединство — включает теперь понятие времени и выстроена в хронологической последовательности.

Ж. Дюмезиль дал ряд примеров «историзации» индоевропейских мифов в Древнем Риме. Это победа третьего Горация над тремя Куриациями — отголосок победы Индры и Триты над Трехглавым или легенды о двух калеках, Коклесе («Циклопе») и Сцеволе («Левше») и их параллель — скандинавские боги Кривой и Однорукий, т.е. Один и Тор[9].

---

[7] Но было бы неразумно идентифицировать этнические компоненты по типу похоронных обрядов, приписывая захоронение в землю сабинянам и кремацию латинянам; ср.: *H. Müller-Karpe;* цит. у Ж. Дюмезиля в Rel. rom.. arch., p. 10.

[8] См.: *G. Dumézil.* Mythe et épopée, I, p. 271 sq.; III, p. 211 sq.

[9] *G. Dumézil.* La religion romaine archaïque, p. 90 и ссылки на ранние работы.

Сравнительные исследования убедительно доказывают, что истоки римской религии не следует искать в «примитивных», архаических верованиях[10]: в эпоху становления римского народа религиозная индоевропейская традиция была еще весьма устойчивой. Речь идет не только о мифологии и отправлении обрядов, но и о хорошо разработанной и четко сформулированной теологии: достаточно обратиться к выполненному Ж. Дюмезилем анализу терминов *maiestas, gravitas, mos, augur, augustus* и других[11].

Пристальное изучение «историзации» индоевропейских мифологических тем и мифо-ритуальных сценариев важно и по другой причине: этот процесс отражает главные черты религиозного духа римлян — его неметафизическую ориентацию и «реалистическое» настроение. Действительно, многих поражает истовый — именно *религиозный* — интерес римлян к конкретным событиям космической жизни и истории; значение, которое они придают удивительным явлениям, объясняемым ими как знамения, и их нерушимая вера в могущество обрядов и ритуалов.

Жизнестойкость индоевропейских мифов, скрытых в древнейшей истории Города, в сущности, сама по себе есть *феномен религии, отвечающий специфической структуре римской религиозности.*

§163. Действующие лица римской религии

Неметафизическая ориентация и живой интерес (имеющий религиозную природу!) к *конкретному событию* — природному или историческому — очень рано сказались во взглядах римлян на аномальные явления, природные катастрофы или новые повороты жизни. Им — как и сельским жителям вообще — были привычны смены времен года и их закономерная последовательность, и любое радикальное изменение хода природы рассматривалось как покушение на законы их собственной жизни и — в конечном счете — как опасность возврата к хаосу (то же самое мы наблюдаем в Древнем Египте; см. §25). Так же и любая аномалия: чудеса, необычные явления (рождение вундеркинда или уродца, дождь из камней и т.п.), — казалась им знамением перелома в отношении богов к людям. Недовольные боги гневаются, думали на-

[10] Эту концепцию поддерживает H.J. Rose: он отождествляет *numen* и *mana,* забывая о том, что «в течение многих веков слово *numen* имело значение *numen dei* — выраженная тем или иным божеством воля» (*Dumézil.* La rel. rom. arch., p. 46).

[11] См. Idées romaines, pp. 31–152. Конечно, рядом с этой системой, объясняющей теоретическое устройства мира и его практическое освоение, существовало множество верований и божественных персонажей иноземного происхождения. Однако в эпоху этногенеза римского народа наследие других религий влияло по большей части на сельское население.

блюдавшие чудо люди. Аномальные явления относились ими к загадочной ипостаси богов, считались в каком-то смысле «негативными теофаниями».

Яхве тоже являл свое могущество через космические феномены и исторические события. А пророки непременно комментировали их и толковали как зловещие предзнаменования (ср. §116 и далее). Истинный смысл чудес не был понятен римлянам: их проясняли профессиональные жрецы. Это порождало изобилие пророческих ритуалов и трепет— почти страх — перед этрусскими гаруспиками*[28], а позднее — «Сивиллиными книгами» *[29] и другими оракулами. Прорицание состояло в интерпретации видимых примет (*аусписций*[*30]) или услышанных знамений (*омин*). Толкователями могли быть только служители верховной власти и военные предводители. Однако римляне оставляли за собой право отклонять предзнаменования (ср. *inter alia*: *Цицерон.* «О гадании», I, 29). Случалось, консул — одновременно и авгур — предпочитал не выглядывать из своих плотно занавешенных носилок-лектики, дабы не увидеть ненароком знаков, которые воспрепятствовали бы его планам («О гадании», II, 77). После того, как предсказание было всесторонне истолковано, начиналась процедура *люстрации*[*31]: «негативные теофании» свидетельствовали о присутствии скверны, и от нее следовало избавиться.

На первый взгляд, непомерный страх перед чудесами и скверной можно было бы счесть суеверием. Однако тут мы сталкиваемся с разновидностью религиозного опыта: через необычное явление люди вступают в диалог с богами. Такое отношение к сакральному — прямое следствие религиозной оценки людьми явлений природы, повседневных занятий, исторических примеров, т.е. *конкретного, частного и непосредственного.* Обращение к ритуалу — другая сторона этого отношения. Поскольку божественная воля проявляется *hic et nunc* [здесь и сейчас] в виде самых разнообразных знамений и необычных явлений, важно знать, какой именно обряд будет самым действенным. Потребность узнавать — и даже в мельчайших деталях — характерные проявления каждого божественного существа вызвала к жизни сложный процесс их персонификации. Каждую из эпифаний божества с разнообразием его функций люди склонны рассматривать как отдельную «персону».

В некоторых случаях персонификации не выделяются в самостоятельные божества. Ипостаси выявляются одна за другой, но всегда складываются в группу. Так, например, сельскохозяйственный труд разворачивается под эгидой нескольких сверхъестественных существ, причем каждое из них «управляет» какой-то одной стороной этого вида деятельности — от вспашки и рыхления поля до жатвы, перевозки урожая и закладки его на хранение. Так, шутливо отмечает Блаженный Ав-

густин («О Граде Божием», VII, 3), Ватикана и Фабулиния приглашают помочь новорожденному испустить первый крик и позднее произнести первые слова, Эдука и Полина — научить его пить и есть, Абеона — сделать первые шаги, и так далее. Все эти сверхъестественные существа призываются, однако, только для помощи в крестьянском труде или домашних делах. У них нет выразительной внешности, и их «могущество» действенно лишь в ограниченных пределах[12]; они не имеют статуса богов.

Посредственное мифотворчество римлян и их равнодушие к метафизике уравновешивались, как мы вскоре увидим, их страстным интересом к конкретному, частному, спонтанному. Религиозный римский дух отличается прагматизмом, интересом к созидательной силе и, почти всегда, «сакрализацией» общностей — семьи, рода, родины. Знаменитая римская дисциплинированность, верность данному слову (*fides*[13]), преданность интересам государства, возведение права в ранг религии — все это обесценивало человеческую личность: индивид что-то значил лишь постольку, поскольку он принадлежал к какому-либо сообществу. Лишь позднее, под воздействием греческой философии и восточных учений о спасении, римляне поняли, что и личность божественна. Но это открытие и его серьезные последствия (ср. §206) затронули главным образом городское население.

Общественная природа римской религиозности[14] и, в первую очередь, важность социальной связанности, определялись у римлян понятием *pietas*. Несмотря на родство этого слова с глаголом *piare* (успокоить, стереть позорное пятно, сгладить предзнаменование), *pietas* одновременно означает скрупулезное соблюдение обрядов и уважение к естественным отношениям (т.е. *упорядоченным в соответствии с нормами*) между людьми. Для сына *pietas* значит повиновение отцу; неповиновение приравнивается к из ряда вон выходящему, чудовищному поступку; позор искупался смертью провинившегося. Наряду с *pietas* к богам существовали *pietas* к членам своей общины, жителям своего города, наконец, ко всем людям. «Гражданское право» (*jus gentium*) предписывало такое же отношение и к иностранцам. Эта концепция наиболее полно раскрылась «под влиянием эллинской философии, она выявила с предельной ясностью идею *humanitas*: прилежание к человечеству — это залог истинного родства между людьми, подобного тому, которое соединяет членов одного клана — или жителей одного города —

---

[12] И даже в своих «сферах влияния» эти божки не имеют больших возможностей; см.: *Dumézil*. Rel. rom. arch., p. 52 sq.

[13] О понятии *fides* см.: *Dumézil*: Rel. rom. arch., p. 156, n. 3 (исчерпывающая библиография).

[14] Подобную тенденцию мы заметим в некоторых христианских церквях: это попытка церкви стать «актуальной» в десакрализованном обществе XX века (см. том III).

это чувство солидарности, дружбы или по меньшей мере уважения»[15]. «Гуманистические» идеи XVIII и XIX вв. лишь восприняли и развили — под лозунгом десакрализации — древнюю концепцию римского *pietas*.

§164. Домашние культы: пенаты, лары, маны

До конца языческого периода параллельно общественному культу, которым руководили профессиональные жрецы, зависимые от государства, в Древнем Риме поддерживался и сохранялся культ домашнего духа-покровителя, отправляемый *pater familias*. В отличие от подверженного постоянным переменам общественного культа, консервативный, ограниченный внутрисемейными событиями домашний культ почти не изменился за двенадцать веков римской истории. Эта форма религиозного поклонения, несомненно, тянется от самой глубокой древности и имеет общие черты с подобными культами многих индоевропейских народов. Центром этого культа, как и у ариев Индии, являлся домашний очаг: к нему возлагали ежедневное жертвоприношение в виде пищи, трижды в месяц — цветы и т.д. Эти ритуалы посвящались духам предков, их мифическим воплощениям — пенатам и ларам, а также духу–«двойнику» каждого домочадца — его охранительному гению, *genius*. Важнейшие семейные события: рождение ребенка, бракосочетание или смерть члена семьи, — требовали специальных обрядов, которыми незримо руководили духи и младшие божества. Выше (стр. 115) мы уже называли домашних духов, окружавших новорожденного. Религиозная церемония свадьбы проходила под покровительством хтонических и домашних божеств (Теллус, позднее Цереры), а также охранительницы брачной клятвы — Юноны. Она сопровождалась возложением жертвоприношений и ритуальным обходом домашнего очага. Похоронные обряды, совершавшиеся на девятый день после погребения или кремации, переросли в скрупулезно соблюдавшийся культ «духов-покровителей умерших предков» (*divi parentes*). Этим духам — манам — посвящались два праздника — февральские *паренталии* и майские *лемурии*. Во время *паренталий* городские чиновники не надевали свои знаки отличия, храмы закрывались и огни на алтарях гасились, браки не заключались (*Овидий*. «Фасты», II, 533, 557–567). В эти дни усопшие возвращались на землю и совершали трапезу на могилах (ibid., II, 565–576), больше всего предков умиротворяло благочестие, *pietas*: как говорили римляне, «живые ублажают отчие души» (*animas*

[15] *P. Grimal.* Op. cit., p. 89. Опровержение «политической» трактовки понятия *pietas* в: *Latte.* Römishe Religion geschichte, pp. 236–39, см. в: *P. Boyancé.* La religion de Virgile (1963), p. 58 и *Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 400.

placare paternas; ibid., II, 533). В старом римском календаре февраль был последним месяцем года — неопределенным, переломным периодом межсезонья. В такое время возрождается Хаос, нормы отменяются, мертвые возвращаются на землю, и именно в феврале проходили *луперкалии* (§165), коллективные ритуалы очищения, предваряющие всеобщее возрождение, Новый Год — ритуальное сотворение мира[16].

В течение трех дней *лемурий* (9, 11 и 13 мая) мертвые, лемуры (*lemures*; этимология слова неизвестна), возрождались к жизни и приходили в жилища своих потомков. Чтобы избежать их неудовольствия и помешать им забрать с собой кого-нибудь из живых домочадцев, глава семейства набивал рот черными бобами и, выплевывая их, девять раз произносил заклинание: «Этими бобами откупаюсь за себя и всех своих домашних». Затем он отпугивал мертвых громким стуком в бронзовый сосуд и опять повторял девять раз: «Маны моих отцов, вон из моего дома!» (ibid, V, 429–444). Такие обряды выпроваживания периодически возвращающихся на землю мертвых встречаются повсеместно у других народов (ср.: Anthesteria, §123).

Вспомним еще один обряд с участием манов, *devotio*, подробно описанный Титом Ливием (VIII, 9–10) в связи с битвой римлян с самнитами. Увидев, что его легионы отступают под натиском врагов, консул Деций приносит себя в жертву ради победы. Он повторяет за верховным жрецом ритуальные заклинания, призывая множество богов, начиная с Януса, Юпитера, Марса и Квирина и кончая духами-манами и богиней Теллус. Деций обрекает в жертву манам и Земле вражеские рати и себя вместе с ними. В эпизоде гибели Деция ритуал *devotio* иллюстрирует архаическую идею самопожертвования человека — «смерть как творение»: принесение себя в жертву ради успеха будущего предприятия, в случае Деция — военной победы. Призывается почти весь пантеон богов, но именно *жертвоприношение манам* — а им отдается жизнь Деция и жизнь вражеских ратей — спасает римскую армию.

Нам неизвестны самые ранние представления первых обитателей Лациума о царстве мертвых: понятно, что они заслонены греческими и этрусскими мифами. Весьма вероятно, что архаическая погребальная мифология латинян продолжала традиции европейских неолитических культур. Впрочем, понятие о загробном мире италийских крестьян не претерпело почти никаких изменений, несмотря на внешние влияния — греческие, этрусские и эллинистические. Напротив, начиная с I в. до н.э., описанный Вергилием в песне VI «Энеиды» ад, погребальный символизм саркофагов имперской эпохи, восточные и пифагорей-

[16] См.: *Eliade.* Le Mythe de l'Eternel Retour, ch. II, La régénération du Temps. (*М. Элиаде.* Миф о вечном возвращении. М., Ладомир, 2000, стр. 55–81).

ские идеи бессмертия на небесах станут особенно популярными в Риме и других городах Империи.

§165. Жрецы, авгуры и священные коллегии

Общественный культ находился в руках высших лиц государства и членов религиозных братств. Во времена монархии первое место в иерархии жрецов принадлежало царю, и он назывался «священный царь», *Rex sacrorum*. До нас дошли скудные сведения об отправлении обрядов, но известно, что в *регии* («доме царя») практиковались обряды трех видов, посвященные культам Юпитера (или Юноны и Януса), Марса и богини плодородия по имени Опс Консина. Таким образом, справедливо отмечает Ж.Дюмезиль[17], во дворце римского царя сходились — и в его лице воплощались — три главные божественные функции, исполнение которых возлагалось на трех *flamines maiores* (старших фламинов). Можно предполагать, что еще в доримскую эпоху царь, *rex,* имел свою коллегию жрецов. Так и у ведийского раджи был свой капеллан (*пурохита*), а у ирландских *ри* — свои друиды. Однако в отличие от ведийской Индии и кельтов, где жрецы были взаимозаменяемы, и обрядом, следовательно, мог руководить любой из них, римская религия проявляет склонность к дифференциации функций, и каждый служитель культа, каждая жреческая коллегия и каждое братство имели собственные сферы деятельности[18].

Согласно жреческой иерархии, после царя следовали пятнадцать фламинов, прежде всего — *flamines maiores*: посвященные Юпитеру (*flamines Dialis*), Марсу и Квирину. Слово «фламин» близко по значению к санскритскому слову «брахман», но фламины не были кастой и, более того, не составляли коллегий. Каждый фламин был ни от кого не зависим, связан только с божеством, имя которого носил. Институт фламинов имеет, несомненно, архаические корни. Фламинам вменялось в обязанность ношение ритуальной одежды и выполнение разнообразных обетов. Благодаря страсти к древней истории Авла Геллия, мы узнали обеты фламина диалис: он не может отъезжать далеко от Рима; не должен носить узлов на своем платье, и если в дом фламина входит связанный человек, его должны освободить от уз. Также фламину запрещено обнажать тело на воздухе, смотреть на войско, садиться на лошадь. Не подобает ему и прикасаться к тому, что может осквернить, к мертвецам и ко всему, что напоминает о смерти (Noctes Atticae, X, 15; ср.: *Plutarch.* Quest. Rom. III).

---

[17] *Rel. rom. archaique*, p. 576; см. также: ibid. pp. 184–185.

[18] Ibid. p. 571.

Обязанности фламинов Марса и фламинов Квирина были более легкими, а обеты — менее суровыми. Нам неизвестны культовые действия *flamen Martialis* (фламина Марса); возможно, он руководил ежегодным (15 октября) жертвоприношением Марсу лошади. Известно, что *flamen Quirinalis* (фламин Квирина) председательствовал на трех церемониях; две из них — летние *консуалии*, 21 августа, и *робигалии*, 25 апреля, — имели какое-то отношение к зерновым культурам[19].

Мало известно и о коллегии понтификов. Лишь в трудах Цицерона (De domo 135 и Har. resp. 12) есть указания на то, что, кроме самих понтификов, в нее входили *рекс сакрорум* и старшие фламины. В противовес мнению Курта Латте[20], Ж. Дюмезиль доказал древнее происхождение этого жреческого института. Наряду с фламином диалис, понтифик играл дополняющую роль в священном окружении царя. Фламины исполняли свои обязанности, так сказать, «вне истории»: они скрупулезно придерживались предписанной церемонии, но не имели права толковать канон или выносить решение в спорных случаях. Несмотря на их близость к богам неба, фламины диалис не должны были излагать волю небес: эта обязанность лежала на авгурах. Напротив, коллегия понтификов — и особенно главный понтифик, *pontifex maximus,* которому они подчинялись, — ни от кого не зависели и имели полную свободу действий. Главный понтифик присутствовал на любых собраниях, где решались вопросы, связанные с религией; он возглавлял некоторые обряды, следил за точным исполнением ритуала во время праздников. В годы Республики именно главный понтифик «назначал старших фламинов, выбирал весталок и следил за поведением тех и других, а для весталок был еще и советником, и представителем их интересов»[21]. Поэтому вполне вероятно, что институты старших фламинов и понтифика не являются нововведением царского Рима. «Неукоснительный статус первых и свобода действий второго объяснялись не последующими усовершенствованиями, эволюцией их функций, а изначальным кругом особых обязанностей, утвердившихся в доримскую эпоху, что отразилось в названиях этих должностей. Наконец, понтифик вполне естественно унаследовал наибольшую часть религиозных обязанностей, некогда исполнявшихся царями»[22].

[19] *Dumézil.* Rel. rom., p. 166 sq., 225–239; 168 sq., 277–280. Двенадцать младших фламинов были связаны с божествами, преданными забвению в классическую эпоху: Вулканом, Волтурном, Палатуей, Карментой, Фяорой, Помоной и др.

[20] Этот автор считает, что в результате некоего революционного движения «религиозное устройство Рима возглавил главный понтифик и подчиненная ему коллегия» (Romische Religionsgeschichte, p. 195). Критику этой концепции Ж.Дюмезилем см. в: Op. cit., p. 116 sq.

[21] *Dumézil.* Op. cit., p. 574.

[22] Ibid. p. 576.

При коллегии понтификов числились шесть весталок, выбиравшихся главным понтификом на тридцатилетний период из группы девочек в возрасте от шести до десяти лет. Весталки оберегали народ Древнего Рима, поддерживая священный огонь, ни в коем случае не давая ему погаснуть. Залогом их священной силы был данный ими обет девственности; нарушительницу обета заживо погребали в подземном склепе, а ее соблазнителя предавали казни. Как замечает Ж. Дюмезиль, перед нами священный обычай, «почти не имеющий аналогов в других этносах» (стр. 576).

Коллегия авгуров также восходит к архаическому времени и — подобно понтификам — полностью самостоятельна. Однако детали коллегиальной дисциплины хранились в секрете; нам известно только, что авгура не призывали для предсказания будущего. Он лишь решал, насколько правильно, *fas*, то или иное начинание — выбор места для отправления нового культа или назначение нового священнослужителя. Авгур обращался к богу: «*Si fas est*.., пошли мне такой-то знак!» Однако уже в конце периода царств римляне начали обращаться за советом к другим авторитетам — местным или заморским (§167). Со временем в Риме распространились греческие и этрусские гадательные приемы; например, гаруспиции (исследование внутренностей жертвенных животных) были целиком заимствованы у этрусков[23].

Наряду с коллегиями в отправлении общинного культа участвовали закрытые объединения или «товарищества» (от *sodalis*, «товарищ»), специализировавшиеся в какой-то одной сакральной церемонии. Двадцать *фециалов, fetiales,* освящали объявление войны и заключение мира. *Салии, salii,* группы по двенадцать жрецов, «исполнителей танцев» в честь Марса и Квирина, были центральными участниками ежегодных торжеств в марте и в октябре, когда по обычаю объявляли войну или заключали мир. Арвальские братья, *fratres arvales,* охраняли посевы на полях, а братство луперков ежегодно 15 февраля справляло *луперкалии* — в рамках церемоний, обычных для смутного времени в конце года (ср. §§12, 22)[24]. В этот день очищения, после принесения в жертву козла в пещере *Лупанар*, обнаженные луперки в передниках из козьих шкур начинали очистительный бег вокруг Палатина и хлестали прохожих плетками из козлиной кожи. Женщины подставляли себя под

[23] Что касается предсказаний оракулов и, следовательно, непосредственного боговдохновения, их считали неподконтрольными государству и, по этой причине, подозрительными. Известный сборник изречений и предсказаний, «Сивиллины книги», пользовался доверием: считалось, что в нем хранятся секреты о будущей судьбе Рима. Они строго охранялись жрецами, к ним обращались исключительно в случаях крайней опасности.

[24] *Варрон* (De Lingua latina, VI, 13) переводил слово *februum,* давшее имя февралю, как «очищение»; глагол *februare* означает «очищать».

плети с надеждой на потомство (*Плутарх.* «Ромул», 21, 11–12 и сл.). Этот ритуал, как и предварявшие Новый Год сакральные церемонии, одновременно обещал очищение и плодородие. Здесь, разумеется, речь идет об архаическом ритуальном комплексе с рудиментами инициации типа *Männerbunde*[*32], но в дореспубликанские времена значение сценария, похоже, было забыто.

Как в общинном, так и в частном культе в жертву богам приносили съестное: первины — зерно, виноград, сладкое вино, и, кроме того, жертвенных животных (рогатый скот, овец, свиней и — в октябрьские иды — лошадей). За исключением принесения в жертву лошади, жертвоприношения следовали одному и тому же сценарию. Жертвенные возлияния совершались на поставленной перед алтарем храма переносной жаровне, *foculus,* символизирующей домашний очаг того, кто приносил жертву. Затем жертвователь символически умерщвлял животное, проводя особым ножом вдоль его тела, от головы до хвоста. Когда-то он сам совершал заклание, но позже, по классическому обряду, этим занимались *victimarii,* жрецы-виктимарии. Предназначавшиеся богам части животного: печень, легкие, сердце и другие органы, — поджаривались на алтаре. Если жертвоприношение адресовалось домашним богам, мясо съедали жертвователь с домочадцами, а при отправлении общинного культа его отдавали жрецам.

§166. Юпитер, Марс, Квирин и капитолийская триада

В отличие от древних греков, рано сформировавших и четко определивших свой пантеон, римляне в ранний период своей истории имели несложную иерархию, куда входила архаическая триада — Юпитер—Марс—Квирин, а также Янус и Веста. Янус как бог-покровитель всяческих «начал» стоял первым в списке, а Веста, покровительница Древнего Рима, его замыкала. Однако древние авторы упоминали целый ряд божеств — аборигенных или заимствованных у греков и этрусков, не сообщая нам ничего определенного ни об их иерархии, ни о функциях[25]. Древние авторы иногда делали различие между *di indigetes* и *divi novensiles,* первые считались народными (*patrii*) божествами, вторые — пришедшими позже (*Варрон.* «О латинском языке», V, 74; *Вергилий.* «Георгики», I, 498). Наиболее ценное свидетельство мы находим у Тита Ливия в его описании *devotio*: рядом с именами четырех высших богов (Янус, Юпитер, Марс, Квирин) упоминаются Беллона и Лары (божества войны и земли), *divi novensiles* и *di indigetes,* и наконец — боги маны и Теллус (§164).

[25] Варрон разделяет их на *certi* (определенные) и *incerti*, выделяя из числа последних двадцать старших, *selecti;* ср.: *Augustin.* Civ. dei VII, 2.

Никак нельзя усомниться в древнем происхождении триады Юпитер—Марс—Квирин: иерархические обязанности трех старших фламинов наглядно отражали высоту положения тех богов, культ которых они утверждали. Юпитер[26] — царь богов, небесный громовержец, священное начало и гарант правого суда, всеобщего плодородия и космического порядка; он, однако, не вмешивается в войны: это прерогатива Марса (Маворса, Мамерса) — бога-воителя всех италийских народов. В некоторых местах Марса почитали и как бога мирных занятий; это довольно распространенная в истории религий тенденция к божественному тоталитаризму: «имперская» нацеленность некоторых богов на расширение границ своей сферы действия. Более всех других богов этим отличался Квирин[27]. Как мы уже видели (§165), фламин Квирина участвовал только в трех церемониях, тех, что посвящались земледелию. Этимология имени этого бога ведет к тому же корню, что у слова *viri,* и, следовательно, *covirites* — курия, собрание римских граждан. Этот бог взял себе третью функцию божественной индоевропейской триады; однако в Риме, как и везде, третья божественная функция — служение общине — претерпела отчетливое дробление, естественное в условиях растущего многообразия и динамизма общественной жизни.

Что касается богов Януса и Весты, их воссоединение с древней триадой, вероятно, продолжает индоевропейскую традицию. По свидетельству Варрона, Янусу принадлежат *prima,* начала, а Юпитеру — *summa,* высоты. Таким образом, Юпитер — *rex*, поскольку *prima* стоят ниже, чем *summa*: первые имеют приоритет во времени, вторые — в *dignitas* [достоинство][28]. Место Януса в пространстве — входные двери и ворота. Он правит «началом года» — это его роль во временном цикле. И в историческом времени его место — в начале событий: он был первым царем Лациума и правителем во времена золотого века: тогда люди и боги жили вместе (*Овидий.* «Фасты», I, 247–48)[29]. Его считают двуликим, *bifrons*: «любой вход — это два места, два состояния, то, откуда вышли, и то, куда вошли» (*Dumézil,* p. 337). Его древнее происхождение несомненно: и индо-иранцы и скандинавы также знали «первых богов».

Имя богини Весты восходит к индоевропейскому корню, обозначающему «горение», и священным очагом Рима был постоянный огонь

[26] Это имя встречается в оскском и умбрийском языках, а также в диалектах латыни.

[27] Этого бога иногда объединяли с Марсом Градивусом: оба владели священными щитами, *ancilia* (*Тит Ливий,* V, 52); сын Марса Ромул, легендарный правитель и полководец, после своей смерти ассимилировался с Квирином.

[28] *Варрон*; цитируется по: *Блаженный Августин.* Civ. dei, VII, 9, I; см. комментарий: *Dumézil. Rel. rom.,* p. 333.

[29] Янус также стоит у истоков некоторых естественных «начинаний»: от него зависит зачатие ребенка, он считается основателем религии, он построил первые храмы, учредил *сатурналии* и т.д.; см. источники, процитированные в: *Dumézil.* Op. cit., p. 337.

ignis Vestae. Как показал Дюмезиль, тот факт, что все римские храмы были в основании четырехугольными, кроме святилища Весты — круглого — объясняется индийским учением о символизме Земли и Неба: при закладке храм должен ориентироваться по четырем сторонам света, но обитель Весты — это не храм, *templum*, а *aedes sacra*[30], вся сила богини — на земле. У Весты не было никаких обличий, кроме единственного — огня («Фасты», VI, 299) — еще одно доказательство ее древнего происхождения и связи с традицией: первоначально ни одно римское божество не имело конкретного воплощения.

В период господства этрусков прежняя триада Юпитер—Марс—Квирин сменилась другой, утвердившейся во времена Тарквиниев триадой Юпитер—Юнона—Минерва. Под латино-этрусским, а впрочем, и греческим влияниям у богов появилась внешность. Юпитер Оптимус Максимус — так будут впредь именовать Юпитера — предстает перед римлянами в образе греческого Зевса с некоторыми этрусскими чертами. Новые герои — новые ритуалы. Например, обычай чествования сенатом полководца-победителя — триумф — разворачивается под знаком Юпитера; на время торжеств триумфатор как бы персонифицируется в верховное божество: увенчанный лавровым венком, в облачении богов, он медленно едет на колеснице[31]. Несмотря на присутствие в его храме статуй других богов — Юноны и Минервы, верховный бог — он, Юпитер, и к нему обращены обеты или посвящения.

Ж. Дюмезиль обращает наше внимание на то, что «Юнона — самая главная римская богиня, она же — и самая загадочная» (стр. 299). Ее имя, *Juno*, производится от корня со значением «жизненная сила». У нее многочисленные функции; под ее эгидой проводятся некоторые праздники, связанные с женской плодовитостью (как и Луцину, ее призывают для родовспоможения), праздники начала лунного месяца, «рождения луны» и т.д. В Капитолии Юнону называли Региной: этот эпитет отражал устойчивую традицию, родившуюся во времена Республики. Короче говоря, Юнона ассоциировалась с трехсоставной индоевропейской идеологией: священная власть, военная сила, плодородие. Ж. Дюмезиль усматривает сходство этой множественности с концепцией, общей для ведийской Индии и Ирана, — концепцией богини, совмещающей в себе и примиряющей все три функции, т.е. с общественным идеалом женщины[32].

---

[30] Ср.: *Dumézil, p.* 323; в Иране Атар, «огонь», завершал список Амеша Спента (ibid., p. 329).

[31] *Servius* (Ad. Ecl., IV, 27). *Плутарх* («Эмилий Павл», 32–34), подробно описывает знаменитый триумф Павла-Эмилия после победы у Пидны (около 168 г.); ср. комментарий Ж. Дюмезиля, стр. 296–298.

[32] Ср.: Op. cit., p. 307 sq., о функциях Сарасвати и Анахиты.

Имя Минервы — покровительницы искусства и ремесел, вероятно, имеет италийское происхождение от индоевропейского корня **men*, первоначально обозначавшего все виды духовной деятельности. К римлянам имя Менрва (Минерва) пришло из Этрурии, где эта богиня была разновидностью греческой Афины-Паллады.

Капитолийская триада не продолжает ни одну римскую традицию. Только Юпитера можно считать индоевропейским наследием. Ассоциация Юноны с Минервой произошла у этрусков; в иерархии их пантеона тоже имелась божественная триада, которая, например — и кроме этого нам больше ничего о ней не известно, — освящала закладку храмов (ср.: *Servius.* Ad Aen., I, 422).

§167. Этруски: загадки и гипотезы

Отношения римлян и этрусков складывались с незапамятных времен, хотя трудно делать окончательные выводы о взаимоотношении культур этих двух народов. Нам неизвестен язык этрусков, но археологические свидетельства (захоронения, фрески, статуи, предметы обихода) убеждают нас в том, что это была высокоразвитая цивилизация. С другой стороны, историки античности не оставили нам таких подробных описаний их религии, культуры и истории, как в случае с фракийцами, кельтами или германцами. Более или менее серьезные данные о некоторых аспектах этрусской религии мы находим у латинских авторов лишь начиная с I в. до н.э., когда исконное наследие этрусков было существенно затемнено эллинистическими влияниями. Наконец, пока неясен вопрос даже о происхождении этрусков, что сказывается на корректности сравнительных выводов.

По сведениям Геродота (I, 94), этруски происходили от лидийцев, и действительно, азиатские корни этрусков подтверждают надписи, найденные на Лемносе. Однако дошедшие до нас формы культуры этрусков не отражают реалий, общепринятых в Азии. Несомненно лишь то, что действительно происходило слияние культур заморских завоевателей и более развитой цивилизации коренных жителей долин рек По и Тибра — этрусков, жителей государства Этрурии, — и что они стояли на более высокой, чем римляне, ступени развития. У них были мощный флот и обширные торговые связи, они знали способы выплавки железа и строили хорошо укрепленные города. В политическом отношении это была федерация городов-государств, в метрополии их было двенадцать. Население метрополии, кроме этрусков, включало умбрийцев, венетов, лигуров и другие италийские народы.

Этрусские искусство и религия рано испытали на себе греческое влияние. Этрусский бог Фуфлунс представляется в облике Диониса,

богиня Семла — в облике Семелы, а Ареата — Ариадны. Есть Артумес (Артемида) и Аплу (Аполлон). Ряд исконно этрусских божеств носят латинские имена: Уни (Юнона), Нетунс (Нептун), Марис (Марс), Сатрес (Сатурн). Имя одного из мифических героев, Мастарна (этр.: *maestrna)*, происходит от латинского слова *magister.* Ассимиляция римских божеств с греческими богами следовала этрусскому примеру: Юнона, Минерва, Нептун стали называться Герой, Афиной, Посейдоном, как и этрусские Уни, Менрва и Нетунс. Короче говоря, для культуры и, в большей степени, религии этрусков характерно раннее слияние с италийскими и греческими элементами[33]. Конечно, речь идет лишь о самом раннем синтезе, так как этрусский гений, прежде всего, развивает идеи, рожденные собственным вдохновением. Мы почти ничего не знаем о мифологии и теологии этрусков. И даже не рискуем лишний раз сослаться на кажущееся исключение — миф о Геркле (Геракле): несмотря на все старания Ж. Байе, на данный момент известно лишь, что этот герой был невероятно популярен в Этрурии, был действующим лицом множества мифов — при этом их сюжеты сильно отличались от греческих — и имел признаки восточного происхождения (Мелькарт)[34]. Что касается этрусской теологии, вряд ли возможно восстановить ее, располагая скудными поздними сведениями об этрусских «книгах»: в них зафиксированы лишь различные приемы гадания.

За неимением письменных памятников, исследователи обратились к скрупулезному анализу археологических материалов. Архаическая структура этрусского культа покойников и хтонических богинь имеет черты сходства с захоронениями и надгробными статуями Мальты, Сицилии и островов Эгейского моря (ср. §34). Некрополи этрусков — поистине города мертвых — возвышались неподалеку от их поселений, а могилы богато украшались: мужские — боевым оружием, женские — драгоценными украшениями. На могилах совершались человеческие жертвоприношения — обычай, позднее породивший бои гладиаторов. В надгробной надписи указывалось лишь родство усопшего по материнской линии. Мужская могила украшалась фаллическим символом; могилу женщины — воплощения домашнего очага, семьи — венчал склеп в форме дома[35]. Бахофен упоминал в этой связи об этрусском

[33] F. Altheim указывает, что азиатский и средиземноморский пласты отчетливее просматриваются не в начале, а в конце истории этрусков; ср.: A History of Roman Religion, p. 50; La Religion romaine antique, p. 42.

[34] *J. Bayet.*Heraclès-Herclé dans le domaine étrusque. — *Les origines de l'Hercule romain*, pp. 79–120; Idem. Herclé, étude critique des principeaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque (1926).

[35] Обычай ставить на могиле изображения фаллоса появился лишь в IV в., а склепы-дома устанавливались на женских могилах гораздо раньше. Этруск писал на могиле имя своего отца и имя материнского рода: «мать рассматривали не просто как женщину, а как

«матриархате»; так это было или не так, бесспорно одно: в этрусском обществе женщины занимали высокое положение, и на пирах их место за столом было рядом с мужчинами. Греческие авторы удивлялись тому, что жены этрусков пользовались такой свободой, какая в Греции была позволительна лишь гетерам. Этрусские женщины появлялись перед мужчинами без покрывала; на надгробных фресках они изображены в прозрачных одеждах: поощряют криками и жестами борьбу обнаженных атлетов[36].

На закате республики римляне знали: жрецы этрусков хранили «книги», посланные им свыше сверхъестественными мифическими героями — нимфой Вегоей и найденным в свежей борозде ребенком–пророком Тагом. Согласно легенде, удивительного мальчика немедленно окружила толпа, и люди записали из его уст неведомую доселе мудрость, впоследствии названную учением о гаруспициях, *haruspicinae disciplina*[37]. Мифический мотив откровения в виде «святой книги», тайного знания, данного людям сверхъестественным существом, был известен повсюду — от Месопотамии и Египта до средневековой Индии и Тибета. Он стал популярным сценарием эллинистической эпохи. Эпифания Тага в виде *puer aeternus* [вечного ребенка] навевает мысли о герметизме (см. §209), что не требует обязательно алхимической, т.е. более поздней, интерпретации этрусской традиции. Для нас важно то, что в начале I в. до н.э. было известно: этруски хранили в своих книгах, *libri*, некие сверхъестественные откровения. Эти книги можно разделить на *libri fulgurales*, книги о молниях, *libri rituales*, книги ритуалов (с ними смыкаются *acherontici*) и *libri haruspicini*, книги гаруспиков (дополненные *libri fatales*, книгами судеб)*[33].

Учение о молниях стало известно из трудов Сенеки и Плиния[38] и представляет собой свод толкований грозовых явлений, составленный для каждого дня года. Имеется в виду, что разделенное на шестнадцать сегментов небо скрывает в себе сокровенный язык, передаваемый на землю в виде метеорологических феноменов. Знамение молнии, например, расшифровывалось в зависимости от того, в каком небесном сегменте она возникала и где заканчивалась. Разным богам приписывались различные — числом одиннадцать — конфигурации молний. Каждая молния несла божественное послание на тайном языке, понятном лишь особым жрецам, гаруспикам. Некоторые авторы

представительницу целого рода» (*Altheim.* La rel. rom. antique, p. 46; ср.: A History of Roman religion, p. 51 sq.).

[36] *Altheim.* La rel. rom., p. 48; cf.: A History .., p. 51 sq.

[37] *Ciceron.* De div., II, 51. Лидий уточняет, что у греков ребенок Таг ассоциировался с Гермесом Хтоническим.

[38] Naturales quaestiones, II, 31–41 et 47–51; Naturalis Historia, II, 137–146.

усматривают связь этой традиции с учением халдеев[39]. Но в дошедшей до нас форме учение о молниях несет на себе следы эллинистической науки — от «Meteorologica» Псевдо-Аристотеля до концепции «халдейских магов»[40]. Позднее эти влияния изменили язык книги, адаптировав его к современному *Zeitgeist*. Но как бы то ни было, ядро этого учения, а именно — единство макро- и микрокосма, — остается архаическим.

Гаруспиции — толкование знаков, читаемых по внутренним органам жертвенных животных, — тоже основаны на совмещении трех планов бытия: божественного, космического и человеческого. По очертаниям разных участков внутренностей читаются решения богов и, следовательно, предсказывается будущее развитие исторических событий. На бронзовой модели овечьей печени, обнаруженной в 1877 г. в Пьяченце, имеется гравировка — следы деления на участки с именами около сорока божеств[41]. На этой модели представлены одновременно структура мира и сферы влияния божественного пантеона.

Исходя из учения о единстве макро- и микрокосма сложилась и этрусская концепция хода истории. Согласно *libri fatales*, человеческая жизнь разворачивается в двенадцати семилетиях, *hebdomades;* перешагнув рубеж двенадцатого, люди «утрачивают свой дух», и боги больше не подают им никаких знаков[42]. Народы и государства — Этрурия и Рим, — тоже имеют возрастной предел, ограниченный теми же космическими законами. За эту веру в строгий космический и экзистенциальный детерминизм многие считали этрусков пессимистами. Однако это — архаическая концепция, разделявшаяся многими традиционными обществами: человек неразрывно связан с главными ритмами Творения, так как любое существование — космическое, историческое, человеческое — повторяет, каждое в своем плане, образцовую модель, проявляющуюся в виде циклической траектории Жизни.

Очень трудно реконструировать верования этрусков о смерти и посмертном существовании. С IV в. на надгробиях стали изображать картины ада, «не похожие на те, что изображали греки, но вдохновляемые именно ими. Это смерть-путешествие на лошади или в колеснице; предстояние усопшего группе людей в другом мире, возможно, предков; пир в ожидании прибытия покойного во главе с Аидом и Персефо-

---

39 Последним был *A. Piganiol.* Les Etrusques, peuple d'Orient, pp. 340–342.

40 См.: *S. Weinstock.* «Libri Fulgurales», p. 126 sq.

41 До сих пор нет единого мнения о возрасте этой модели: дата ее создания — возможно, III–II вв. до н.э. Прослеживается ее явное сходство с месопотамским атласом печени; сходство, судя по всему, упрочились от последующих влияний.

42 *Varron.* Histoire de la divination, IV, p. 87 sq, с комментарием *Буше-Леклерка*; ср. также: *C.O. Thulin.* Die Ritualbücher, p. 68 sq.; *Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 653 sq.

ной, которые здесь называются по-другому — *Аита* и *Ферсипнай*»[43]. Здесь же представлена демонология, не имеющая греческих параллелей. Главный герой, Харун, несмотря на его греческое имя, имеет исконно этрусское происхождение. «Его нос крючком напоминает хищную птицу, уши у него — как у лошади, зубы словно лязгают в жестоком оскале — так и видишь на памятнике зверя в боевой стойке»[44]. Схватив свою жертву, Харун сопровождает ее в путешествие в Царство мертвых, у входа в которое — судя по сценам на стенах склепа, — его миссия проводника завершается, и усопший вступает в предвещающую ему радость загробную жизнь.

Немногие дошедшие до нас фрагменты из «ахеронтовых книг», *libri acherontici,* позволяют нам лишь строить предположения о сходстве этого источника с египетской «Книгой мертвых». По словам христианского писателя Арнобия (IV в.), «ахеронтовы книги этрусков обещали душе святость и бессмертие в будущем — если пролить кровь животных, принеся их в жертву божествам» (Adversus Nationes, II, 62). Важные сведения мы находим у Сервия: после определенного обряда жертвоприношения души превращаются в богов, и теперь их изображают в виде животных, *animales,* чтобы они помнили о своих истоках (Ad Aen., III, 168). Это обожествление души после кровавого ритуала можно рассматривать либо как архаическое представление, либо как жертву-таинство, подобную инициации в митраистских мистериях (ср. §217). Так или иначе, «обожествление души» добавляет новый штрих к этрусской эсхатологии.

Если нам и неведом сокровенный смысл религиозного мышления этрусков, то уважение Древнего Рима к их гадательным методам, к *orientatio* — устройству их городов и священных сооружений — указывает на космологический строй этрусской теологии и, возможно, объясняет усилия этрусков проникнуть в тайну исторического времени. Весьма вероятно, что их идеи способствовали последующему расцвету римской религии.

§168. Кризисы и катастрофы: от правления галлов до II Пунической войны

Спустя некоторое время после изгнания из Древнего Рима последнего этрусского царя и утверждения республики, прибл. в 496 г. до н.э., у подножия Авентинского холма был воздвигнут храм новой божественной триады Церера—Либер—Либера. Немалую роль в установлении этого культа трех божеств плодородия могли сыграть произошедшие в Риме политические перемены: на месте строительства нового

[43] *Dumézil.* Op. cit., pp. 676–677.

[44] *F. de Ruyt.* Charun, démon étrusque de la mort, pp. 146–147.

храма римский плебс с давних пор проводил торжества в честь аграрного культа[45]. Имя бога Либера образовано, по-видимому, от индоевропейского корня **leudh*, т.е. «имеющий отношение к прорастанию; тот, кто обеспечивает всходы и жатву»[46]. Согласно Блаженному Августину (Civ. dei, VII, 3), пара Либер—Либера благоприятствовала всеобщему размножению и плодовитости, «освобождая» семя во время соития (ibid., VII, 9). В некоторых районах Италии празднования в честь этих богов, *либералии* (17 марта), сопровождались нарушением всех приличий: торжественным шествием с фаллосом, который должны были венчать цветами самые целомудренные римские матроны, непристойностями в разговоре и обращении и т.д. (*Civ. dei*, VII, 21). Однако эта триада очень рано слилась (*interpretatio graeca*!) с троицей богов Деметра, Дионис (Бахус) и Персефона (Прозерпина)[47]. Широко прославившись под именем Бахуса, Либер познает необыкновенную судьбу после развития дионисийского культа (см. ниже стр. 134).

Рим был знаком с греческими богами уже в VI в. до н.э., при этрусских правителях. Однако с начала республики ассимиляция греческих божеств происходит очень быстро: Диоскуров — ок. 499 г., Меркурия — ок. 495 г., Аполлона — ок. 431 г. до н.э. (в эпидемию чумы он стал богом-врачевателем — первым греческим богом, включенным в римский пантеон под собственным именем). Венеру — вначале ее имя ассоциировалось лишь с магическим очарованием — отождествили с греческой Афродитой; под влиянием троянского мифа роль и функция этой богини позднее изменились. В том же русле идет ассимиляция латинских и италийских божеств. Диана пришла в Рим из Альба Лонги и позднее отождествилась с Артемидой. Прибл. в 396 г. состоялась церемония приглашения в Рим Юноны Регины, богини-покровительницы города Вейи. Известен отрывок из Тита Ливия (V, 21, 3–22) с описанием ритуала *evocatio*, обращения к богам: диктатор Камилл обращается к богине-покровительнице осажденного этрусского города: «О Юнона Регина! Ты покровительствуешь нынче этому городу — Вейи. Пойдем лучше с нами, будущими победителями, ибо этот город вот-вот будет нашим, а значит, и твоим, и ты получишь храм, достойный твоего величия!» Жители осажденного города и «не ведали, что даже их собственные боги и прорицатели, как и чужеземные оракулы, уже предали их, что одни боги уже ждут свою долю добычи, а другие заглядываются на

---

[45] Согласно преданию, строительству храма предшествовали первые обращения к «Сивиллиным книгам», однако это явный анахронизм.

[46] *E. Benveniste.* Liber et liberi; *Dumézil.* Op. cit, p. 383.

[47] Ср.: *J. Bayet.* Les Céralia, altération d'un culte latin par le myth grec. — *Croyances et rites dans la Rome antique*, spéc. p. 109 sq.

новые, обещанные им во вражеских городах храмы и обители; а для самих вейан этот день станет последним...».

Нашествие кельтов в первой четверти IV в. прервало связи римлян с эллинской культурой. Разорение Рима (ок. 390 г. до н.э.) было столь беспощадным, что многие жители собирались покинуть руины и перебраться в Вейи. Как Египет после набега гиксосов (ср. §30), так и сожженный Город и его жители потеряли веру в свою историческую судьбу. Лишь после победы Сентинума в 295 г. до н.э. Рим и Италия освободились от галльского владычества. Восстановились связи с греческим миром, и римляне возобновили свою завоевательную политику. В конце III в. до н.э. Рим стал самым могучим государством Италии. Отныне политические перемены будут больно, подчас беспощадно, бить по религиозным институтам Рима. Для народа, которому дано было читать в событиях своей истории божественные эпифании, военные победы и поражения обретали высокий религиозный смысл.

Немного позже, когда во II Пунической войне на карту было поставлено существование римского государства, произошли глубокие перемены и в религии. Рим обратился ко всем богам: уже некогда было выбирать, какой бог лучше. Гаруспики и «Сивиллины книги» показывали: причины военного разгрома кроются в нарушениях ритуального порядка. По указаниям «Сивиллиных книг», Сенат обнародовал спасительные меры: жертвоприношения — даже человеческие, люстрации, новые церемонии и шествия. Поражение при Каннах в 216 г., к тому же усугубившееся грозными знамениями и кощунственным блудодеянием двух весталок, заставили Сенат послать Фабия Пиктора на совет к оракулу в Дельфы. Тем временем в Риме по предписанию «Сивиллиных книг» приносились человеческие жертвы: были заживо погребены грек и гречанка, а также галл и его соплеменница (*Тит Ливий*, XXII, 57, 6)[48]. Это была, вероятно, дань архаическому обряду «смерть как творение»[49] *34.

Наконец, прибл. в 205–204 гг. до н.э., во имя грядущей победы над Ганнибалом, следуя предписаниям «Сивиллиных книг», Рим ввел в свой пантеон первое божество азиатского происхождения — Кибелу, Великую Мать из Пессинунта (Тит Ливий, XXIX, 10 и далее). Эскадра

[48] В 226 г. до н.э., также после консультации с «Сивиллиными книгами», в момент угрозы нашествия галлов были заживо погребены два грека и два галла. (*Плутарх.* Марцелл, III, 4). Подобные жертвоприношения продолжались до конца II в. до н.э. (*Plutarh.* Quest. rom., 83) и были запрещены Сенатом в 97 г. до н.э.

[49] Перед походом в Грецию Ксеркс приказал похоронить живьем по девять мальчиков и девочек, чтобы вселить уверенность в свою победу. Фемистокл, по совету оракула, накануне битвы при Саламине принес трех молодых пленников в жертву богам (*Plutarque.* Vita Them., XIII). Об этой мифо-ритуальной теме см.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 178 sq.

римских кораблей перевезла в Рим из Пергама черный метеоритный камень — символ этой богини. Встреченный в Остии лучшими людьми города, символ Кибелы был установлен в храме ее имени на Палатине[50]. Однако оргиастический характер этого культа и, в первую очередь, присутствие жрецов-евнухов открыто противоречил строгим нравам римлян. Сенат незамедлительно регламентировал обряды культа Кибелы: жертвоприношения разрешались строго в пределах храма — исключением было ежегодное шествие с черным камнем к купальне; анатолийский ритуал жертвоприношений у римлян запретили; культ отправляли жрец, жрица и несколько младших служителей — но ни в коем случае не римляне или их рабы. Официальный римский культ богини находился под надзором городского претора.

Ок. 204 г. до н.э. Сенат все-таки дал согласие на организацию общины первого азиатского божества, объединившего почти исключительно патрициев; торжества в честь Кибелы ограничивались исключительно пиршествами. Итак, включение Кибелы в пантеон римских богов было делом рук аристократии: патриции считали, что Рим призван играть ведущую роль и на Востоке. Однако присутствие Кибелы в религии римлян не привело к развитию этой политической идеи, и обогащение Рима восточными культами произошло столетием позже: после II Пунической войны азиатские божества стали, разумеется, вдвойне привлекательны для разрушенного и страдающего Рима. И здесь на первый план выходит традиционная римская раздвоенность: нежелание допустить засилье иноземных божеств и одновременно страх потерять их расположение[51]. Пришлось, однако, учитывать последствия и двух войн, и блестящей победы. Население Рима пополнили многочисленные беженцы из разных районов Италии и иноземные рабы; кроме того, часть населения стала постепенно отходить от традиционной религии. Начиная с IV в. до н.э., в Риме, как и во всем Средиземноморье, росла потребность в личном религиозном опыте. Такой опыт был доступен только в закрытых молельнях или в «религиях мистерий», т.е. в запретных собраниях, скрывающихся от государственного надзора. Именно по этой причине Сенат ранее воспретил участие римских граждан и даже их рабов в анатолийском культе Кибелы.

Прибл. в 186 г. до н.э. власти Рима с удивлением и негодованием обнаружили в городе разгул вакханалий, ночных «оргиастических мистерий». Уже давно — со времен эллинизма — в Средиземноморье хорошо знали культ Дионисия (см. §206), а после римского завоевания

---

[50] Следует вспомнить, что, благодаря легенде об Энее, Кибела не была больше иноземной богиней.

[51] Ср.: *Jean Bayet.* Histoire… de la religion romaine, p. 154.

Великой Греции эзотерические общества мистов стали быстро возникать на полуострове, особенно в Кампании: именно оттуда родом была ясновидящая жрица, передавшая Риму тайный культ, измененный по ее указаниям и содержащий некоторые обряды мистериального толка. После ее изобличения и публичного заявления консула расследование выявило масштабы и оргиастический характер этого культа. Адептов — их оказалось свыше семи тысяч — обвинили в причастности к гнусным нарушениям порядка: они, мол, не только дали клятву хранить преступное молчание о своих занятиях, но и занимались педерастией, замышляли убийства с целью грабежа и т.д. По описанию Тита Ливия (XXXIX, 13, 12), во время оргий «мужчины, как безумцы, раскачивались всем телом и твердили пророчества»; женщины же— «с распущенными на манер вакханок волосами» — неслись к Тибру, «размахивая горящими факелами», окунали их в воду и вынимали все равно горящими, потому что те были начинены серой и известью»[52].

Некоторые из этих обвинений напоминали клише более позднего времени, характерные для процессов против ереси и ведьм. Скорость и беспощадность суда, жестокость наказаний — несколько тысяч казней по всей стране — выдают политический подтекст этого судилища: власти боятся тайных обществ, опасаясь заговоров с целью государственного переворота. С вакхическим культом, разумеется, не покончили, но был наложен запрет на участие в нем римских граждан. На проведение любой вакхической церемонии — числом не более пяти участников — отныне выдается специальное разрешение Сената. Все культовые постройки были снесены, уничтожены предметы культа, кроме тех, которые имели «хоть какой-то знак святости».

Эти панические меры показали всем, насколько подозрителен был Сенат к любым религиозным организациям, ускользнувшим от его ока. Раз и навсегда был принят закон Сената, *Senatus Consultum,* о запрете вакханалий, три века спустя он все еще служил основанием для гонений на христиан.

---

[52] Их обвиняли и в жестоком уничтожении тех, кто отказывался присоединяться к их преступлениям и сборищам (ibid., 39, 13, 13). Скрупулезный анализ текста Тита Ливия и Закона Сената 186 г. о вакханалиях см.: *Adrien Bruhl.* Liber Pater, pp. 82–116.

Глава XXI

КЕЛЬТЫ, ГЕРМАНЦЫ, ФРАКИЙЦЫ И ГЕТЫ

§169. Устойчивость доисторических элементов

В истории Европы влияние кельтов чувствовалось на протяжении почти двух веков: от завоевания Северной Италии в V в. до н. э. (Рим был осажден ок. 390 г.) до расхищения святилища Аполлона в Дельфах (ок. 279 г.) Вскоре после этого историческая судьба кельтов определилась: теснимые германскими племенами с одной стороны и Римом — с другой, они постепенно утрачивают былое могущество. Тем не менее, кельтская культура сохранила в высшей степени богатое и творческое наследие протоистории. Как мы увидим ниже, для понимания религии кельтов чрезвычайно важны свидетельства археологии.

Протокельтами были, возможно, создатели так называемой «культуры полей погребений с урнами» (*Urnfield*), возникшей в Центральной Европе прибл. между 1300 и 700 гг.[1]. Они жили в деревнях, занимаясь сельским хозяйством, использовали бронзу и сжигали мертвых. Первые миграции (X–IX вв.) привели их во Францию, Испанию и Британию. Между 700 и 600 гг. в Центральной Европе распространилась обработка железа — возникла гальштатская культура. Ей были свойственны ярко выраженное расслоение общества и разнообразие погребальных обрядов. Эти инновации, по-видимому, явились результатом иранского культурного влияния, принесенного киммерийцами (уроженцами Причерноморья)*[35]. Именно тогда у кельтов образовалась военная аристократия. Теперь мертвых (по крайней мере, вождей) не сжигали, а хоронили в погребальных курганах. При этом тело принято было возлагать на четырехколесную повозку вместе с оружием и прочими драгоценными предметами. К 500 г., во время второго железного века (*La Tène*) кельтский творческий гений достиг своего апогея. Золотые и серебряные изделия, бесчисленные предметы из железа, извле-

[1] Культура названа так из-за способа погребения мертвых: их тела сжигали, и урну с пеплом хоронили на кладбище.

ченные в ходе раскопок, были охарактеризованы как «слава варварского мира, великий, пусть и ограниченный одной областью, вклад в европейскую культуру»[2].

При крайней нехватке письменных источников, археологические свидетельства поистине бесценны. Благодаря раскопкам стало известно, что кельты придавали большое значение священному пространству, т.е. освященному согласно определенным правилам месту вокруг жертвенного алтаря (как мы увидим ниже, древние авторы донесли до нас сведения о ритуальном разграничении пространства и о символизме Центра Мира; ирландская мифология также говорит об этом). Опять-таки благодаря раскопкам мы знаем, что кельты оставляли приношения различных типов в особых колодцах от 2 до 3 м глубиной. Так же, как греческий *brothros* или римский *mundus*, эти ритуальные ямы обеспечивали общение с божествами подземного мира. Такие колодцы засвидетельствованы уже со II тысячелетия до н. э.; иногда в них находят богато украшенные церемониальные котлы, полные золотых и серебряных изделий[3] (память о таких колодцах, связанных с потусторонним миром, и о подземных сокровищах сохранилась в кельтском фольклоре и в средневековых легендах).

Не менее важно археологическое подтверждение распространенности и устойчивости культа черепов. Начиная от орнаментированных стилизованными головами известняковых цилиндров из Йоркшира, восходящих к XVIII в. до н.э., черепа и изображения «отрубленных голов» обнаруживаются во всех населенных кельтскими племенами регионах вплоть до средних веков. Археологи находят черепа, оставленные в нишах или замурованные в стенах святилищ, головы, высеченные из камня, и бесчисленные деревянные, затопленные в источниках. Религиозную значимость черепа (головы) подчеркивали еще классические авторы. При всех запретах Церкви, почитание «отрубленных голов» занимает важное место в средневековых легендах, а также в британском и ирландском фольклоре[4]. Речь идет, без сомнения, о культе, который уходил корнями в доисторический период и продержался во многих азиатских культурах вплоть до XIX в.[5] Исходная магико-религиозная значимость «отрубленной головы» подкреплялась верой в то, что череп — первейший источник *semen virili* [мужского семени] и вместилище духа. У кельтов именно череп считался средоточием некоей священной силы, божественной по происхождению, которая защищала че-

---

[2] *Anne Ross*. Pagan Celtic Britain, p. 35. См. также ряд репродукций в кн.: *J.J. Hatt*. Les Celtes et les Gallo-Romains, p. 101 sq.

[3] *Stuart Piggott*. Ancient Europe, p. 215 sq.; idem. The Druids, p. 62 sq.

[4] См.: *Anne Ross*. Op.cit., pp. 97–164, fig. 25–86; pl. 1–23.

[5] Ср.: *Eliade*. Le Yoga, pp. 299, 401–402; Le Chamanisme, p. 339 sq.

ловека от всяческих напастей и даровала здоровье, богатство и победу над врагами.

С одной стороны, археологические открытия указывают на древность кельтской культуры, с другой — свидетельствуют о преемственности некоторых центральных религиозных идей и обычаев от протоистории до средних веков. Многие из них восходят к базовым религиозным представлениям эпохи неолита, которые с давних пор были ассимилированы кельтами и частично вплетены в теологическую систему, унаследованную от их предков-индоевропейцев. Эта поразительная преемственность, обнаруженная археологами, позволяет специалистам по кельтской религии использовать поздние источники (в первую очередь, ирландские тексты, записанные между VI и VIII вв.), а также эпос и фольклор, сохранявшиеся в Ирландии до самого конца XIX в.

§170. Индоевропейское наследие

Древность кельтской культуры подтверждается и другими источниками. В Ирландии можно найти множество идей и обычаев, характерных для Древней Индии. Да и просодия в ирландском языке аналогична санскритской и хеттской; как утверждает Стюарт Пиггот, речь идет о «фрагментах общего наследия II тысячелетия»[6]. Так же, как и брахманы, друиды придавали огромное значение человеческой памяти (ср. §172). Старые ирландские законы были написаны в стихах, для большей легкости запоминания. Сходство между ирландскими и индийскими юридическими трактатами проявляется не только в форме и манере написания, но и в особенностях слога[7]. Вспомним и другие примеры индо-кельтского параллелизма: пост как подкрепление судебного ходатайства; магико-религиозное достоинство истины[8]; вкрапление в эпическую повествовательную прозу стихотворных фрагментов, особенно в диалогах; авторитет бардов и их близость к правителям[9].

---

[6] The Druids, p. 88. Майлс Диллон считает, что у друидов сохранились индоевропейские обычаи и верования, которые просуществовали в гэльском мире вплоть до XVIII в., а в Индии наблюдаются и по сей день; ср.: *Myles Dillon*. The Archaism of Irish Tradition, p. 246. См. также: idem. Celt and Aryan, p. 52 sq. Изучая ирландские и индийские погребальные обряды, Ханс Хартман утверждал, что структура ирландского менталитета гораздо ближе к древнеиндийской, чем к английской или германской; ср.: Der Totenkult in Irland, p. 207.

[7] *D.A. Binchy*. The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts, цит. в кн.: *Dillon*. The Archaism, p. 247.

[8] См. ссылки в: *Dillon*. The Archaism, pp. 247, 253 sq. См. также: Celt and Aryan.

[9] *G. Dumézil*. Servius et la Fortune, p. 221 sq.; *J.E. Caerwyn Williams*. The Court Poet in Medieval Ireland, p. 99 sq. Аналогии этому, уточним, можно найти и в шумеро-аккадском мире, что объясняется контактами между индоевропейцами и народами Древнего Ближнего Востока. Ср.: *H. Wagner*. Studies in Origins of Early Celtic Tradition, p. 6 sq. et passim.

Так как записывание священного знания было по обычаю запрещено, мы не располагаем ни одним автохтонным текстом по религии континентальных кельтов. Единственными источниками для нас служат несколько сообщений греко-латинских авторов и большое количество изображений на археологических памятниках, по преимуществу восходящих к галло-римской эпохе. Островные же кельты, сосредоточенные в Шотландии, Уэльсе и особенно в Ирландии, напротив, создали обширную эпическую литературу. Несмотря на тот факт, что она появилась уже после их обращения в христианство, эта литература большей частью продолжает еще дохристианскую мифологическую традицию; то же относится и к богатейшему ирландскому фольклору.

Сообщения классических авторов подтверждаются многочисленными ирландскими документами. Цезарь в своих «Записках о галльской войне» («De bello Gallico», VI, 13) утверждает, например, что у галлов существовало два привилегированных класса — друиды и воины — и третий, находящийся в подчинении, — простой народ. Это — то самое трехчастное деление общества, отражающее уже знакомую нам индоевропейскую идеологию (§63). Мы находим его в Ирландии вскоре после христианизации: под властью правителя (**rig*, фонетический эквивалент санскритского *rāj*, лат. *rēg*) общество разделено на друидов, военную аристократию (*flaith*, дословно «власть», точный эквивалент санскритского *kṣatra*) и простой народ, скотоводов (*bo airig*, «свободные люди» — *airig*, называвшиеся «владельцами коров» — *bo*)[10].

Далее у нас будет возможность отметить и другие элементы индоевропейской религиозной системы, сохранившиеся у кельтов. Здесь лишь уточним, что «общность индоиранского и итало-кельтского наследия» объясняется «существованием могущественного класса жрецов, которые в неукоснительной чистоте сохраняли священные традиции»[11]. Что же касается трехчастной индоевропейской теологии, ее можно узнать в перечне богов у Цезаря. Став частью истории, она вновь возрождается в ирландской традиции. Жорж Дюмезиль и Ян де Фрис показали, что вожди легендарного племени *Tuathâ Dé Danann* [племя богини Дану], на самом деле, — боги, исполняющие две первые функции, а племя фоморов, предыдущие обитатели острова, — третью[12]. Цезарь представляет кельтский пантеон в *interpretatio romana*. «Из богов они превыше всего почитают Меркурия. Он имеет больше, чем все другие боги, изображений; его считают изобретателем

[10] *G. Dumézil.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens, p. 11.

[11] *E. Benveniste.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, p. 10. Ср. ниже: прим. 38, ссылка на Вандриеса.

[12] Ср.: *Dumézil.* Mythe et Epopée, I, p. 289; *Jan de Vries.* La religion des Celtes, p. 157 sq.

всех искусств; он же признается указывателем дорог и проводником в путешествиях; думают также, что он очень содействует наживе денег и торговым делам. Вслед за ним они почитают Аполлона, Марса, Юпитера и Минерву. Об этих божествах они имеют приблизительно такие же представления, как остальные народы: Аполлон прогоняет болезни, Минерва учит началам ремесел и искусств, Юпитер имеет верховную власть над небожителями, Марс руководит войной» (B.G. VI, 17)*[36].

Достоверность, а следовательно, и ценность этой *interpretatio romana* кельтского пантеона многократно ставились под сомнение. Однако Цезарь достаточно хорошо знал нравы и верования кельтов. До начала своей кампании в Трансальпийской Галлии он уже был проконсулом Галлии Цизальпийской. Но так как нам ничего не известно о мифологии континентальных кельтов, трудно понять, о каких же богах говорил Цезарь. Странно, что он не ставит «Юпитера» во главу перечня. Вполне вероятно, что Великий Небесный Бог потерял свое первенство в представлениях жителей городов, находившихся под средиземноморским влиянием, по меньшей мере, четыре века. Подобные явления известны повсеместно в истории религий — как на Древнем Ближнем Востоке (ср. §48 и сл.), так и в ведической Индии (§62) или у древних германцев (§176). Однако колонны, получившие название «Юпитер-гигант» (воздвигнутые некоторыми германскими племенами), которые особенно часто встречаются в районе между Рейном, Мозелем и Соной, продолжают традиции архаического символизма, а именно, выражают понятие о некоем Высшем Небесном Существе. Отметим прежде всего, что эти колонны ставились не во славу военных побед, как триумфальные колонны Траяна и Марка Аврелия. Их ставили не на форуме или посреди улиц, но вдали от городов. К тому же этот кельтский Юпитер довольно часто изображался с колесом[13], а оно играет важную роль в представлениях кельтов. Колесо с четырьмя спицами символизирует астрономический год, смену четырех сезонов. Слова, обозначающие «год» и «колесо» в кельтских языках, совпадают[14]. Как точно подметил Вернер Мюллер, кельтский Юпитер является небесным богом-космократом, хозяином года, и колонна символизирует *axis mundi*. С другой стороны, ирландские тексты говорят о Дагда, «добром боге», и его принято отождествлять с тем галльским богом, которого Цезарь обозначил теонимом «Юпитер»[15].

---

[13] См. указания в: *Werner Müller*. Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten, p. 46 sq.

[14] Ср. примеры, приведенные в: *Müller*. Op.cit., p. 52 sq. Символические изображения года *(annus)* в виде человека, держащего колесо с четырьмя или двенадцатью спицами, встречаются и в средние века; см. репродукции в: *Müller*, p. 51.

[15] *Jan de Vries*. Op.cit., p. 45 sq.

Археология подтверждает слова Цезаря о необычайной популярности «Меркурия: найдено более 200 статуй и барельефов, а также почти 500 надписей, посвященных этому богу. Его галльское имя неизвестно, но вполне вероятно, что это Луг, бог, занимавший важное место в пантеоне островных кельтов. Многие города названы в честь Луга (ср. Лугдунум — Лион), а в Ирландии отмечали его праздник — доказательство того, что он был известен во всех кельтских странах. В ирландских текстах Луг представлен как предводитель воинства, прибегающий к магии на поле боя, но также и как большой поэт, и мифический предок одного влиятельного племени. Эти черты сближают его с Одином-Вотаном, которого Тацит также называл «Меркурием». Отсюда мы можем заключить, что Луг воплощает идею верховной власти в магическом и военном аспектах; он силен и грозен, но покровительствует как воинам, так и бардам и чародеям. Подобно Одину-Вотану (§175), Луг обладает особыми магическими и духовными способностями, что объясняет причину его отождествления с Меркурием-Гермесом[16].

Марсу, как пишет Цезарь (B.G. VI, 17), галлы перед сражением посвящают «будущую военную добычу, а после победы приносят в жертву все захваченное живым, остальную же добычу сносят в одно место». Нам неизвестно кельтское имя этого бога войны. Многочисленные надписи, посвященные Марсу, часто содержат обращения: *Albioriz*, «Царь мира», *Rigisamos*, «Всецарственный», *Caturix*, «Царь воинств», *Camulus*, «Могущественный», *Segomo*, «Победоносный» и т.д. Некоторые из надписей неразборчивы, но даже если мы можем их прочитать, это не увеличивает наших познаний. То же самое можно сказать и о надписях, посвященных Гераклу, коих сохранилось более ста. Так же, как и относящиеся к Марсу, они указывают лишь на существование некоего бога войны.

Если принимать во внимание другие сведения, образ этого бога оказывается более сложным. По словам греческого историка Лукиана из Самосаты (II в. н.э.), кельтское имя Геракла было Огмий (*Ogmios*). Лукиан дает его изображение: лысый морщинистый старик тянет за собой множество мужчин и женщин, прикрепленных к его языку цепочками из золота и янтаря. Люди прикованы не накрепко, но не пытаются убежать и следуют за ним, «веселые и радостные, воздавая ему хвалы». Житель той местности объяснил Лукиану смысл изображения: кельты считают покровителем красноречия не Гермеса, как греки, а Геракла, «ибо Геракл гораздо сильнее» (*Lucian*. Heracles, 1–7). Этот текст вызвал множество противоречивых толкований[17]. Прикованных людей срав-

[16] Ян де Фрис (цит. соч., стр. 62) добавляет: «Не надо забывать, что такое сближение проясняет всего лишь одну подробность этого крайне сложного образа».

[17] Некоторые из них оспорены в кн.: *F. Le Roux*. Le Dieux celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien a l'Ogmios de Dürer, p. 216 sq.; *J. de Vries*. Op.cit., p. 73 sq.

нивали с марутами, сопровождающими Индру, или с воинством эйнхериев, следующим за Одином-Вотаном (*Jan de Vries*). С другой стороны, Огмия сопоставляли с Варуной, «мастером пут» (*F. Le Roux*). Возможно, этот «кельтский Марс» воспринял некоторые черты, свойственные Верховному Богу-Магу, усиливая, таким образом, свои функции психопомпа (как мы увидим в §175, Один у германцев, напротив, частично вытеснил бога войны). Огмию в эпической литературе Ирландии соответствует бог Огма, воин. Но ему приписывают также изобретение так называемого «огамического письма», что опять-таки свидетельствует о слиянии в его образе воинской силы и «знания» одинического типа.

Цезарь представляет «Аполлона» как бога-врачевателя. Его галльское имя неизвестно, но относящиеся к нему в надписях эпитеты, в общем, подтверждают его репутацию целителя. Так, ирландские тексты говорят о Диан Кехте, который лечит и воскрешает племя богини Дану (Tuatha Dé Danann); он упоминается к тому же в одной древней формуле экзорцизма. Его имя стоит рядом с именем Гоибниу, бога-кузнеца. Таким образом, этого «Аполлона» можно квалифицировать как представителя богов третьей функции (Дюмезиль). Что касается «Минервы» (галльское имя которой нам также неизвестно), Цезарь описывает ее как богиню ремесел (выполняющую, опять-таки, третью функцию). Ее принято отождествлять с Бригантией, дочерью Дагда, покровительницей поэтов, кузнецов и врачевателей.

§171. Можно ли восстановить кельтский пантеон?

Пантеон, дошедший до нас в *interpretatio romana* Цезаря, камуфлирует некую религиозную реальность, лишь частично доступную нам благодаря сравнению с традициями островных кельтов. Теонимы, содержащиеся в надписях и на памятниках галло-римской эпохи, в большинстве своем — всего лишь описательные или топографические эпитеты богов этого пантеона: некоторые ученые ошибочно посчитали их именами самостоятельных божеств.

Единственная дошедшая до нас информация о галльских именах богов содержится у римского поэта Лукана (I в. н.э.). Он пишет о тех, что «приносят кровавые жертвы на алтарях дикого Тевтата, ужасного Езуса и Тараниса, что не добрее скифской Дианы»*[37] («Фарсалия», I, 444–446). Подлинность этих имен подтверждается надписями галло-римского периода, упоминающими Езуса, Таранукуса (или Юпитера Таранукуса) и Марса Тутатиса. Автор одного средневекового комментария[18] попытался истолковать эти надписи, но его толкования про-

[18] Commenta Bernensia, приведено в: *J. Zwicker*. Fontes historiae religiois Celticae, I, p. 51 sq.

тиворечивы. Однако комментарий содержит точные сведения о видах жертвоприношений, приличествующих каждому божеству: в честь Тевтата человека надлежало утопить в чане с водой; для Езуса жертву подвешивали на дерево и выпускали из нее кровь; Таранис, «владыка воинств и величайший из всех небесных богов», требовал сожжения жертвы в деревянном коробе.

На одном из рельефов «котла из Гундеструпа» изображен разряженный персонаж, опускающий человека вниз головой в котел. Множество пеших воинов приближается к котлу; над ними — удаляющиеся всадники. Ян де Фрис (цит. соч., стр. 55) полагает, что речь идет об обряде инициации, не имеющем отношения к Тевтату (ирландская эпическая поэзия неоднократно возвращается к сюжету о царе, который, пытаясь спастись от пожара, прыгнул в чан с водой и утонул в нем). Наверняка имеется в виду ритуал, предполагавший человеческие жертвоприношения[19]. С XVIII в. имя Тевтат принято переводить как «Отец племени». Для жизни племени этот бог, несомненно, имел большое значение; он был покровителем войны, но его функции сложнее, чем простая помощь воинам[20].

Что касается Тараниса, смысл его имени ясен. Оно происходит от корня **taran*, «гром». Вторая форма его имени, Танарос, сближает этого бога с германским Донаром[21]. Так же, как и Донара, его отождествляли с Юпитером. Таким образом, вполне возможно, что колонны Юпитера-гиганта были посвящены Таранису, Громовержцу, древнему кельтскому богу неба. Среди имен собственных встречается теоним Езус, но его этимология неясна[22]. На барельефах двух алтарей Езус изображен ударяющим по дереву; говорит ли это о жертвоприношении через повешение? Ян де Фрис считает, что Езус был галльским богом, сопоставимым с Одином скандинавов[23]. На самом деле, мы ничего не знаем точно.

---

[19] М.Л. Сьештедт проводит несколько континентальных параллелей: Dieux et Héros des Celtes (p. 75). По мнению К. Рамну, эти жертвоприношения, совершавшиеся при смене царствования или целого цикла царствований, имели целью возрождение одряхлевшего времени (они, действительно, были приурочены к определенным календарным датам); ср.: La mort sacrificielle du Roi, p. 217.

[20] *Duval.* Teutates, Esus, Taranis, p. 50; Les Dieux de la Gaule, p. 29 sq. (бог войны); по мнению Яна де Фриса, он «мог быть как Меркурием, так и Марсом» (p. 53); Дж. Дж. Хэтт приписывает ему «двойной облик, то воинственный, то мирный»; ср.: Essai sur l'évolution de la religion gauloise, p. 90.

[21] Ср.: *H.Birkhan.* Germanen und Kelten, I, pp. 310 sq., 313 sq.

[22] Ян де Фрис связывает его с корнем **eis,* что близко по смыслу к понятиям «энергия», «страсть» (op. cit. p. 106).

[23] Op. cit. p. 108; о том же : *Duval.* Teutates, p. 51 sq.; Les Dieux de la Gaule, pp. 34–35. Ср. также: *Hatt.* Essai, p. 97 sq. (малоубедительно).

Скульптура, иконография и надписи дают нам также имена и изображения других галло-римских богов. В некоторых случаях удается определить их особенности и религиозные функции благодаря мифологии, закамуфлированной в традициях островных кельтов. Но именно из-за консервативных тенденций, характерных для кельтской религии, результаты такого анализа часто оказываются неопределенными. Приведем знаменитый пример — барельеф Цернунна [*Cernunnos*], представляющий старика, возможно, лысого, с ушами и рогами оленя. Этот барельеф всегда сравнивали с одним из «сюжетов» на котле из Гундеструпа: человек, увенчанный рогами оленя, сидит в позе, ошибочно называемой «позой Будды», и держит в одной руке ожерелье, в другой — змею с головой овна; его окружают дикие звери, и среди них — прекрасный олень. Сходные рисунки находят и в Британии[24]. Известно, что иконография и религиозный символизм оленя архаичны. В Вал Камонике*[38] было обнаружено восходящее к IV в. до н.э изображение бога с рогами оленя и рогатой змеи. Но как мы уже видели (§5), «Великий волшебник» или «Владыка зверей» из пещеры Трех Братьев также имел оленью голову с огромными разветвленными рогами. Следовательно, можно было бы отнести Цернунна к типу богов — владык диких зверей[25].

Религиозный символизм оленя вообще крайне сложен. С одной стороны, в доисторическую эпоху на огромной территории от Китая до Западной Европы олень, периодически сбрасывающий и обновляющий рога[26], был символом повторяющегося творения и *renovatio*. С другой стороны, олень считался мифическим предком кельтов и германцев[27]. К тому же он был одним из общепризнанных символов плодородия, а также погребальным животным, путеводящим мертвых. Был он и излюбленной добычей королей и героев: его умерщвление на охоте символически отождествлялось с трагической смертью самого героя[28]. Поэтому вполне вероятно, что Цернунн, наряду с функциями Владыки диких зверей, обладал и другими, особенными. Достаточно вспомнить о долгой и тяжелой борьбе, которую Церковь вела против ритуального переряживания в оленя (*cervulo facere*), и нам станет ясно, какой религиозной значимостью обладал в народных кругах олень (излюбленная добыча военной аристократии!).

Пример с Цернунном показывает, как трудно дать правильное толкование многозначному религиозному комплексу при отсутствии его

---

[24] *A.Ross*. Op.cit., p. 104 sq.

[25] См. легенды, приведенные в: *A. Ross*, p. 183.

[26] Ср.: Images et Symboles, p. 216. О религиозном значении оленя см.: De Zalmoxis à Gengis Khan, p. 146 sq.

[27] Ср.: *Otto Höffler*. Siegfried, Arminius und der Symbolik, p. 32 sq. и прим. 66–94.

[28] Ср.: De Zalmoxis, p. 146 sq.; *H. Birkhan*, p. 454 sq.

собственного мифо-ритуального контекста. Мы сталкиваемся с подобной же проблемой при попытке анализировать археологические сведения, касающиеся женских божеств. Большое количество найденных статуй и *ex voto* [вотивных предметов] подтверждает их важность для кельтов, но это единственное, о чем можно говорить с уверенностью. Пластические изображения *Matres* и *Matronae* отмечают их свойства как богинь плодородия и материнства (корзина с плодами, рог изобилия; дети в утробе или на коленях и т.д.). Как пишет Камиль Жюльян, это были, возможно, «божества безымянные и в то же время обладающие множеством имен; божества, которых не называли по имени, но давали им множество эпитетов»[29]. Между тем, в островных текстах содержатся важные детали. Одна богиня считалась матерью всех богов: Дану в Ирландии, Дон в Уэльсе. Кроме того, царем Ирландии (Эриу) можно было стать, лишь сочетавшись браком с богиней-покровительницей, носящей то же имя; иными словами, получить доступ к царской власти можно было лишь через иерогамию с богиней Земли. Этот мифо-ритуальный сценарий представляет собой одну из наиболее распространенных тем в ирландской литературе[30].

Возможно, речь идет об одной из ближневосточных вариаций на ту же тему: священный брак между Богом Неба (или грозы, или солнца) и Матерью-Землей, которых олицетворяли правитель и храмовая рабыня. Такая иерогамия должна была на какое-то время обеспечить плодородие края и благополучие царствования. Пережитки древнего наследия сохранились в ирландском обряде посвящения на царство, дошедшем до XII в.: на глазах у своих подданных король совокуплялся с белой кобылой, мясо которой после этого варили и разделяли между королем и его дружиной [31]. Иными словами, верховная власть закреплялась посредством иерогамии между королем и Матерью-Землей в образе лошади. Так, галльская богиня Эпона (*Regina*) изображалась верхом на лошади или рядом с одной или несколькими лошадьми. Эпону принято считать Богиней-Матерью, одновременно исполняющей функции психопомпа[32] *[39]; в Ирландии ей соответствовала Рианнун (**Rigantona*, «Царица»), символом которой также была лошадь[33].

---

[29] *Camille Jullian.* Histoire de la Gaule, VI, p. 42, n. 2; цит. в кн.: *Duval.* Les dieux, p. 57.

[30] См.: *Proinsias Mac Cana.* Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature; *Rachel Bromwich.* Celtic Dynastic Themes and the Breton Law.

[31] *Geraldus Cambrensis.* Topographia Hibernica; Ф.Р. Шредер первым сблизил этот обычай с ведическим ритуалом ашвамедха; ср.: Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer.

[32] Ср.: *H. Hubert*, . Le mythe d'Epona.

[33] *J. Gricourt.* Epona-Rhiannon-Macha, p. 25 sq.

Как иконографическая традиция Британии эпохи римского владычества, так и местная литература предпочитают изображать богинь-матерей в виде триад. Наиболее известны три Махи, представляющие богиню-покровительницу столицы Ольстера[34]. Для того, чтобы наследовать трон, необходимо было возлечь с одной из Мах. Иногда богиня являлась в образе ужасной старухи, предлагая разделить ложе с молодым героем. Но как только они оказывались рядом, старуха превращалась в девушку удивительной красоты. Женившись на ней, герой получал царскую власть[35]. Мифо-ритуальный сюжет о метаморфозе после поцелуя, который мы находим в бретонских романах о Граале, был известен еще в Индии во времена брахман[36].

У героини эпоса королевы Медб — множество возлюбленных; по-видимому, она принадлежала всем королям Ирландии. Однако необходимо добавить, что в кельтском обществе женщина пользовалась значительной свободой, религиозным и сакральным престижем. Обряд кувады*[40], засвидетельствованный в Европе лишь у кельтов и басков (доиндоевропейское население), подчеркивает религиозно-магическое достоинство женщины. Наряду с прочими архаичными обычаями (определенные погребальные обряды, мифология смерти и т.д.), кувада указывает на живучесть доиндоевропейских элементов, принадлежащих, по-видимому, автохтонному населению неолитической Европы.

Богини кельтов, так же, как германцев, обладали функциями божеств-покровителей плодородия, войны, судьбы и удачи, что хотя бы частично доказывает существование общего индоевропейского наследия[37]. Этот религиозный комплекс, восходящий к доисторическому периоду Европы и к протоистории кельтов, веками испытывал на себе средиземноморское, римское влияние (точнее — синкретизма эллинистической эпохи) и, позже, влияние христианства. Чтобы правильно представить религиозный гений кельтов, необходимо помнить как об упорстве, с которым сохранялись некоторые архаические элементы (в первую очередь, обычаи и верования, связанные с тайнами женственности, судьбы, смерти и загробного мира), так и о постоянной их переоценке — от античности почти до Нового времени.

---

[34] Трикур (Op.cit., p. 26 sq.) подчеркивает связь Махи с лошадью.

[35] Источники проанализированы в кн.: *A.C.L. Brown.* The Origin of the Grail Legend, ch. VII: The Hateful *Fée* who represents Sovereignity.

[36] Ср.: *A.K.Coomaraswamy.* On the loathly Bride, p. 393 sq.

[37] Ср.: *Birkhan.* Germanen und Kelten, p. 542.

§172. Друиды и их эзотерическое учение

Страницы, которые Юлий Цезарь посвятил описанию друидов («De bello Gallico», VI, 13), дают одно из самых важных свидетельств о религии кельтов. Проконсул пользуется сведениями Посидония (II в. до н.э.) без прямых цитат, но располагает и своей собственной информацией. Друиды, пишет Цезарь, «принимают деятельное участие в делах богопочитания, наблюдают за правильностью общественных жертвоприношений, истолковывают все вопросы, относящиеся к религии; к ним же поступает много молодежи для обучения наукам, и вообще они пользуются у галлов большим почетом». Именно друиды «выносят приговоры почти по всем спорным делам, общественным и частным»; тех, кто не соглашается с их решением, они отлучают от жертвоприношений, что равноценно в некотором роде гражданской смерти. Во главе всех друидов стоит один, обладающий верховной властью. «По его смерти ему наследует самый достойный, а если таковых несколько, то друиды решают дело голосованием, а иногда спор о первенстве решается даже оружием. В определенное время года друиды собираются на заседания в освященное место в стране карнутов, которая считается центром всей Галлии».

Друиды освобождены от воинской службы и не платят податей. Многие юноши, привлеченные такими привилегиями, приходят к ним в учение. «Там, говорят, они учат наизусть множество стихов, и поэтому некоторые остаются в школе друидов по двадцати лет. Они считают даже грехом записывать эти стихи, между тем как почти во всех других случаях, а именно в общественных и частных записях, они пользуются греческим алфавитом». Цезарь утверждает, что друиды поступают так, ибо «не желают, чтоб их учение делалось общедоступным», а также полагая, что, доверяясь бумаге и записям, их ученики будут пренебрегать запоминанием. «Душа, по их учению, переходит по смерти одного тела в другое; они думают, что эта вера устраняет страх смерти и тем возбуждает храбрость. Кроме того, они много говорят своим молодым ученикам о светилах и их движении, о величии мира и земли, о природе и о могуществе и власти бессмертных богов».

Как и брахманы, друиды в первую очередь — жрецы (именно они совершают жертвоприношения), но также и наставники, ученые и философы[38]. Их ежегодные собрания в «освященном месте в стране карнутов, которая считается центром всей Галлии», в высшей степени по-

[38] Вандриес говорит о единстве религиозного вокабуляра (в особенности, терминов, обозначающих *абстрактные понятия*) у ведических индийцев, римлян и кельтов (L'écriture ogamique et ses origines). Этот факт указывает на развитость умозрения у «знатоков сакрального» этих трех ариафонных групп еще в доисторические времена: см. выше, прим. 11.

казательны. Без сомнения, речь идет о некоем обрядовом центре, который считался Центром Мира[39]. Такой символизм наблюдается практически повсеместно (ср.§12). Он соотносится с религиозным концептом священного пространства и с приемами освящения места: как мы уже отметили выше (ср. стр. 119), выбор и обустройство священных мест практиковались у кельтов еще с доисторических времен. Очевидно, что ежегодные собрания друидов предполагали некую общность их религиозных идей, несмотря на неизбежные несовпадения в именах богов и особые верования, присущие разным племенам. Вполне вероятно, что общественные жертвоприношения, совершаемые друидами на территории Галлии, имели образцом церемонию великого жертвоприношения, совершаемого в *locus consecratus*, «центре» страны карнутов[40].

Кельты практиковали также и человеческие жертвоприношения — на разный манер, по словам Диодора Сицилийского (V, 31) и Страбона (IV, 4), использовавших сведения Посидония: жертву закалывали мечом (предсказывая будущее по характеру конвульсий умирающего), пронзали стрелами или сажали на кол. Цезарь (B.G., VI, 16) сообщает, что «люди, пораженные тяжкими болезнями, а также проводящие жизнь в войне и в других опасностях, приносят или дают обет принести человеческие жертвы; этим у них заведуют друиды». Некоторые ученые рассматривали этот факт как доказательство «варварства» кельтов, «первобытного», дикого и инфантильного, характера друидской теологии. Однако человеческие жертвоприношения во всех традиционных обществах обладали глубоким космологическим и эсхатологическим символизмом, крайне сложным и развитым, что объясняет их устойчивость у древних германцев, гето-даков, кельтов и даже римлян (которые запретили человеческие жертвы лишь ок. 97 г.). Этот кровавый ритуал отнюдь не указывает на низкий интеллектуальный уровень или духовную скудость народов, его практикующих. Приведем лишь один пример: нгаджу-даяки с острова Борнео, создатели на редкость последовательной и возвышенной теологии из тех, что знает история религий, были в то же время охотниками за головами (так же, как и кельты) и приносили человеческие жертвы[41] *[41].

Источники единодушно утверждают, что друиды играли важную роль в образовании юношества. По всей вероятности, ученики, сами готовившиеся стать друидами, проводили целых двадцать лет под нача-

---

[39] См. примеры, приведенные в кн.: *Françoise Le Roux*. Les druides, p. 109 sq.

[40] Ср.: *J. de Vries*. Op. cit., p. 218. Информация Цезаря об «одном вожде», который обладает «верховной властью» над друидами, не подтверждена другими классическими авторами.

[41] Ср.: *Eliade*. La nostalgie des origines, p. 159 sq., комментарий к труду: *Hans Schärer*. Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo (Leiden, 1946).

лом своих учителей; ведь они должны были основательно изучить теологию и другие науки. Отказ от письма (что объясняет наше неведение относительно доктрины друидов) и важное место, отведенное запоминанию и изустной передаче учения, продолжают индоевропейскую традицию (ср. т. I, стр. 177). Учение было тайным, эзотерическим, т.е. недоступным для непосвященных; эта концепция напоминает эзотеризм упанишад (§80 sq.) и тантры.

Что касается веры в метемпсихоз, то определение, данное Цезарем: доктрина, цель которой «внушить презрение к смерти и придать храбрости», — это просто рационалистическая интерпретация веры в бессмертие души. Кельты считают, пишет Лукан («Фарсалия», I, 450 и сл.), что «тот же дух управляет телом и в мире ином». Помпоний Мела (III, 3) и Тимаген (цитируемый Аммианом Марцеллином, XV, 9, 8) уточняют, что, по учению друидов, «души бессмертны». Диодор Сицилийский (V, 28, 6) утверждает, что «души человеческие бессмертны и на определенное число лет вселяются в другое тело». Вера в переселение душ отображена и в ирландской литературе[42]. Ввиду полного отсутствия прямых свидетельств, трудно установить, подразумевало ли для друидов посмертное существование души ее «бессмертие» в смысле психосоматоза (как в упанишадах), или это значило лишь, что душа по смерти продолжает некое неопределенное существование.

Поскольку некоторые античные писатели упоминали, в связи с кельтами, метемпсихоз орфиков и пифагорейцев, многие современные ученые заключили, что эти греко-латинские авторы говорили о верованиях друидов на языке Пифагора и, таким образом, «выдумали» какое-то вовсе неведомое кельтам учение. Однако в V в. до н.э. Геродот объяснял подобным же образом (т.е. влиянием пифагорейства) веру гетов в «бессмертие» души; причем греческий историк эту веру не опровергал. На самом деле, античные авторы ссылались на Пифагора именно потому, что представления о душе у гетов и кельтов напоминали им орфико-пифагорейскую концепцию.

Сведения Цезаря о научных интересах друидов: «они много говорят своим молодым ученикам о светилах и их движении, о величии мира и земли», и т.д. — также ставились под сомнение. Тем не менее, фрагмент календаря, найденный в Колиньи, свидетельствует о достаточно глубоких астрономических познаниях. Друиды составляли цикл из 19 солнечных годов, соответствующих 235 лунным месяцам, что позволяло примирить две календарные системы (лунную и солнечную). Скептицизм вызывало и сообщение Страбона об астрономических по-

[42] См. несколько примеров в кн.: *F. Le Roux*. Les druides, pp. 128–129. Автор отмечает, однако, что, по верованиям ирландцев, метемпсихоз — удел лишь мифических героев или божеств; ср. pp. 112–113.

знаниях гето-даков. Однако, как мы увидим дальше (§179), в ходе археологических раскопок были обнаружены остатки двух «календарных святилищ» в Сармизегетузе и Костештах, церемониальных центрах Дакии.

Гонения на друидов при императорах Августе, Тиберии и Клавдии были направлены на подрыв галльского самосознания. Несмотря на это, в III в., стоило давлению Рима ослабеть, религия кельтов испытала необычайный подъем, и друиды вновь обрели авторитет. Но только в Ирландии основные религиозные структуры друидов сохранились вплоть до средних веков. А начиная с XII в., творческий гений кельтов вновь заявит о себе в литературном сюжете о поисках Грааля (см. т. III).

§173. Иггдрасиль и космогония древних германцев

У исследователей германской религии больше информации, чем у кельтологов, однако и они жалуются на трудности. Источники чрезвычайно разнообразны по происхождению и не равны по ценности: археологические памятники, тексты римской эпохи (в первую очередь, «Германия» Тацита), описания христианских миссионеров и, главное, поэмы исландских скальдов, собранные воедино в драгоценном труде Снорри Стурлусона (XIII в.). Впрочем, только в Исландии, обращенной в христианство довольно поздно (в 1000 г.), сохранилась устная традиция, достаточно отчетливая, чтобы восстановить по ней в общих чертах мифологию и культ древних германцев. Без дополнительных доказательств, заметим, невозможно утверждать, что верования иммигрировавших в Исландию норвежцев разделялись всеми германскими племенами.

Тем не менее, несмотря на значительные лакуны (полное отсутствие информации о готах и бургундах), несмотря на разнородность верований — результат многочисленных влияний (кельтского, римского, восточного, северо-азиатского, христианского) на германские племена во время их расселения по Европе, — нельзя не заметить признаки изначального единства религии германцев. Во-первых, некоторые элементы, свойственные сугубо индоевропейскому наследию, все еще узнаваемы в традициях многих племен (в первую очередь, трехчастное деление богов, существование двух верховных божеств, противоположных и взаимодополняющих, а также особая эсхатология). Более того, названия дней недели указывают на то, что все германские племена почитали одних и тех же великих богов. Когда в IV в. германские племена переняли римскую семидневную неделю, они заменили названия дней именами своих собственных богов. Так, например, среда, *dies Mercuri*, стала «днем Одина-Вотана»: староверхненемецкое *Wuotanestac*, английское *Wednesday*, нидерландское *Woensdag*, староскандинав-

ское *Odinnsdagr*. Данный факт подтверждает, что Меркурий был отождествлен с богом, известным германскому миру под единым именем Один-Водан. Отмечено, что последнюю фазу развития германской религии отличал необычайный интерес к мифу о конце света — всеобщее веяние, распространившееся со II в. до н.э. на Ближнем Востоке, в Иране, Палестине, Средиземноморье, а век спустя и в Римской империи. Особенность религии германцев состояла в том, что *конец света был заложен уже в самой их космогонии*.

Наиболее полная картина творения мира представлена у Снорри Стурлусона («*Gylfaginning*» [Видение Гюльви], 4–9); основным источником для нее послужила замечательная поэма, «*Völuspa*» («Прорицание вёльвы», т.е. провидицы)*[42], сложенная незадолго до конца языческой эпохи. Согласно этому «прорицанию» (строфа 3), вначале «не было ни земли, ни небосвода», лишь «зияющая бездна», *Ginnungagap*[43]. Этот образ, привычный для космогоний Востока*[43], мы находим и в других текстах[44]. Снорри уточняет, что на севере протянулась страна мрака и холода — Нифльхейм, царство мертвых, где струился источник, дающий жизнь одиннадцати рекам; на юге раскинулось Муспелль — царство света и жара, охраняемое великаном Суртром (Черным). Между двумя этими царствами при соединении льда и огня родилось антропоморфное существо Имир. Во время сна под мышкой Имира родились из его пота первые мужчина и женщина, а одна нога его с другою зачала сына. Из инея возникла корова Аудумла; она кормила Имира своим молоком и вылизала из соленого льда человека по имени Бури. Он женился на дочери одного великана и имел троих сыновей, Одина, Вили и Ве, которые решили убить Имира. Поток его крови поглотил всех великанов, лишь одному таинственным образом удалось спастись вместе со своей женой. Братья увлекли убитого Имира в бездну и, разрубив его тело на части, сотворили Мир: из плоти явилась земля; из костей — горы; из крови — море; из волос — облака; из черепа — Небо.

Эта космогония, основанная на умерщвлении и расчленении антропоморфного существа, напоминает мифы о Тиамат (§21), Пуруше (§73) и Паньгу (§129). Творение мира — результат кровавого жертвоприношения — идущая из древности, широко распространенная религиозная идея. Она служила оправданием человеческих жертвоприношений как у германцев, так и у других народов. Такая жертва, будучи повторени-

---

[43] Ян де Фрис толкует слово *ginnunga* как выражение идеи обмана с помощью чар, т.е. как «колдовство, магию»; ср.: *Ginnungagap*, p. 41 sq.

[44] Согласно «Молитве Вессобрюна», христианской по происхождению поэме, написанной в IX в. в Южной Германии, «не было ни земли, ни небосвода, ни деревьев, ни гор... солнце не сияло и луна не светила. Преславного моря не существовало».

ем предвечного божественного акта, обеспечивала обновление Мира, возрождение жизни и сплоченность общества. Имир был двуполым существом[45]: он один породил чету людей. Как известно, двуполость — признак полноты, целостности. У древних германцев идея предвечной целостности подкрепляется и другой мифологической традицией, согласно которой, прародитель богов Имир дал жизнь также и злым великанам (и они будут угрожать существованию всего Космоса вплоть до конца света).

Продолжая свой космогонический труд, трое братьев создали из искр Муспелля звезды и небесные светила и упорядочили их движение. Таким образом был установлен суточный цикл (день и ночь), а также смена времен года. Огромный Океан со всех сторон окружал дискообразную землю; на берегах боги расположили область великанов. В глубине материка был построен Мидгард (буквально, «Срединная Ограда»), обитель людей, защищенная высокой стеной из ресниц Имира. С помощью молчаливого бога Хенира, а также Лодура, о котором почти ничего не известно, Один создал первых людей, Аска и Эмблю[46], из двух найденных на морском берегу деревьев. Один дал им душу и жизнь, Хенир — разум, Лодур — антропоморфный облик и чувства. В другом мифе говорится, что первые мужчина и женщина вышли из Мирового Древа Иггдрасиля и дали жизнь всему человечеству. Во время Великой Стужи, что наступит вместе с концом света (*ragnarök*, §177), они найдут прибежище в стволе Иггдрасиля и выживут, питаясь росой с его ветвей*[44]. По словам Снорри, эта чета, схоронившись в Мировом Древе, переживет и сам конец света, чтобы возродить человеческий род уже на новосотворенной земле.

Иггдрасиль, расположенный в Центре Мира, символизирует и в то же время образует Вселенную. Его вершина упирается в Небо, а ветви охватывают землю. Один из корней Ясеня уходит в обитель мертвых (Хель), другой — в страну великанов. Третий корень тянется в мир людей[47]. С момента своего возникновения (т.е. как только мир был со-

---

[45] Имя «Имир» связывают с санскритским «Йима», «двуполый». По словам Тацита («Германия», 2), мифическим предком германцев был Туисто; а это имя, возможно, родственно старошведскому *tvistra*, «разделенный», и тоже обозначает некое андрогинное существо.

[46] «Аск» наводит на мысль о Мировом Ясене; «Эмбля», может быть тем же, что и *elmla*, «ива». Происхождение людей от деревьев — довольно распространенная идея в архаической мифологии; она была знакома и индоевропейцам; ср.: *Bonfante*. «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», p. 1 sq.

[47] Снорри сообщает, что каждый из трех корней уходит в свой родник. Наиболее знамениты — источник мудрейшего из богов Мимира (которому сам Один отдал свой глаз за позволение напиться) и источник судьбы Урд (*Urdharbrunnr*). Возможно, более древняя, исконная традиция говорила лишь об одном подземном источнике.

здан богами), Иггдрасиль уже находится под угрозой: олень объедает его листву, ствол начинает гнить, а дракон Нидхёгг гложет корни. В один прекрасный день Мировой Ясень рухнет, и наступит конец света (*ragnarök*).

Здесь мы, бесспорно, имеем дело с уже хорошо известным нам образом Мирового Древа, которое возвышается в Центре Мира и соединяет три космических уровня: Небо, Землю и Преисподнюю[48]. Мы уже много раз обращали внимание на древность и распространенность этого космологического символа. Возможно, миф об Иггдрасиле возник под влиянием некоторых верований ориентального и североазиатского происхождения. Но необходимо подчеркнуть и сугубо германские черты этого мифа: Древо, т.е. Космос, самим своим возникновением возвещает о будущем упадке и разрушении мира; судьба, *Urdhr*, сокрыта в подземном источнике у корней Иггдрасиля, иными словами, в самом центре Универсума. Из «Прорицания вёльвы» (строфа 20) мы знаем, что богиня судьбы определяет жребий всех живых существ, как людей, так и богов и великанов. Можно было бы сказать, что Иггдрасиль является прообразом всего творения и воплощает участь, уготованную самому бытию; всякая форма бытия — мир, боги, жизнь, человечество, — преходяща, обречена на гибель, но, тем не менее, способна к возрождению с наступлением нового космического цикла.

§174. Асы и ваны. Один и его чудесные «шаманские» свойства

Поселив чету прародителей в Мидгарде, боги построили собственное жилище, Асгард. Он также находился в Центре Мира, но наверху[49]. Пантеон разделяется на две группы: боги-асы и боги-ваны. Самые знаменитые из асов — Тюр, Один и Тор; Тюр и Один составляют пару верховных богов (как Митра и Варуна в ведической Индии)*[45], тогда как Тор, бог с молотом, главный враг великанов, напоминает воинственного Индру. Из ванов более всего почитаемы Ньёрд, Фрейр и Фрейя. Эти боги связаны с богатством и плодородием, миром и удовольствиями. Анализируя мифическую войну римлян с сабинянами (§162), мы уже упоминали о конфликте между асами и ванами. Их борьба, долгая, тяжелая и смутная, закончилась все-таки примирением. Главные боги-ваны остались жить среди асов и укрепили богатством и изобилием, кото-

[48] Подобный символизм обнаруживается и в случае с колонной Ирминсуль, которая, по верованиям саксов, поддерживала небосвод.

[49] Как известно, топографические приметы Центра Мира относятся к мифической географии, основанной на воображаемой геометрии.

рыми они правят, почитаемое положение асов, распоряжающихся судебной властью, магией и военным искусством.

Некоторые авторы усердно толковали этот эпизод мифологии как память об историческом противостоянии представителей двух культур, разделяющих разные религиозные верования. Это автохтонное земледельческое население (*Megalithenvölker*, по мнению некоторых) и пришельцы-завоеватели (*Streitaxtvölker*, или ариафонные племена). Однако Жоржу Дюмезилю удалось доказать, что речь идет об индоевропейском мифологическом сюжете, историизированном в книге Снорри Стурлусона[50]. Конечно, завоевание территорий, населенных земледельцами неолита, покорение автохтонных племен более развитыми в военном отношении захватчиками, последующее слияние двух этносов и двух типов общественного устройства — все это факты, подтвержденные археологией; они составляют особый феномен в протоистории Европы, феномен, просуществовавший в некоторых регионах до средних веков. Но мифологический сюжет о войне асов с ванами предшествует процессу германизации, поскольку является составной частью индоевропейской традиции*[46]. Вполне вероятно, что этот миф служил образцом и оправданием для множества локальных войн, закончившихся обоюдным примирением и слиянием бывших противников в одно общество.

Добавим между тем, что образы главных асов, Тюра, Одина и Тора, сохранив присущие богам двух первых функций верховную власть и воинское искусство, претерпели тем не менее довольно существенные изменения. С одной стороны, они сформировались в соответствии с особенностями религиозного духа германцев, с другой — испытали влияние традиций Средиземноморья и Северной Азии. Один-Вотан — верховный бог, отец и повелитель всех прочих богов. Мы уже отметили его сходство с индийским Варуной: оба бога обладают верховной властью и искусны в магии; они «связывают» и парализуют своих противников; они падки на человеческие жертвоприношения[51]. Но, как мы увидим далее, различия между ними не менее значительны.

В одном из фрагментов поэмы «*Hávámal*» («Речи Высокого», строфы 138–139) Один рассказывает, как он добыл руны, символ мудрости и магической власти: девять ночей он был подвешен на Игтдрасиле, «пораженный копьем и посвященный Одину, принесенный в жертву самому себе, без пищи и питья, и вот, на мой зов руны открылись мне». Таким образом он получил оккультное ви́дение и дар поэзии. Речь идет,

---

[50] См.: *Les Dieux des Germains*, p. 17 sq. (p.39, библиография); Du mythe au roman, p. 22 sq.

[51] Ср.: *Dumézil*. Les Dieux des Germains, p. 62 sq.

конечно, об обряде инициации, близкой к шаманической. Один висит на Мировом Древе[52]; «Иггдрасиль» значит «конь Игга (одно из имен Одина)». Виселицу принято называть «конем» повешенного, и мы знаем, что жертвы, приносимые Одину, вешали на дерево. Пронзив сам себя копьем, отказываясь от воды и пищи, бог переживает ритуальную смерть и стяжает тайную мудрость в этом обряде инициации. Облик Одина-шамана завершают его восьминогий конь Слейпнир и два ворона, приносящих богу вести со всего мира. Подобно шаманам, Один может принимать разные обличья и отсылать от себя свой дух в образе животного; он вертится над умершими и получает тайное знание; в поэме «*Hávámal*» (строфа 158) Один утверждает, что ему известны такие чары, которые могут заставить повешенного спуститься с виселицы и поговорить с ним; он необычайно силен в искусстве *seidr*, т.е. в оккультной технике по типу шаманской[53].

Другие мифы рассказывают о хитростях, к которым прибегает Один, и о цене, которую он готов заплатить за обладание мудростью, всеведением и поэтическим вдохновением. Некий великан Мимир славился своими оккультными познаниями. Боги обезглавили его и прислали голову Одину. Тому удалось сохранить ее с помощью травяных бальзамов и с тех пор он советовался с головой великана каждый раз, когда хотел узнать какую-либо тайну[54]. По версии Снорри (*Gylfaginning*, 8), Мимир был хранителем источника мудрости, что находится у корней Иггдрасиля. Чтобы получить позволение напиться оттуда, Один вынужден пожертвовать глазом, отдав его водам источника (ср. *Völuspá*, строфа 25).

Есть миф, который открывает нам тайну происхождения «напитка поэзии и мудрости»: на церемонии заключения мира между асами и ванами все боги плюнули в чашу; из их слюны возник человек непревзойденной мудрости по имени Квасир[55]. Два карлика убивают Квасира, смешивают его кровь с медом и получают волшебный напиток. Вкусивший его становится поэтом или мудрецом. Напиток спрятан в мире

---

[52] О роли Мирового Древа в обряде инициации у шаманов Северной Азии см.: *Eliade*. Chamanisme, pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq.

[53] Трудно определить происхождение шаманических элементов в религии древних германцев, тем более в мифологии и культе Одина-Вотана. Отчасти они восходят к индоевропейскому наследию, но нельзя исключать и североазиатское влияние. В любом случае, важность, придаваемая экстатической технике и верованиями шаманического типа, сближает религию германцев с азиатским шаманством.

[54] Шаманы племени юкагиров советуются с черепами своих предков-шаманов; *Eliade*. Chamanisme, p. 201. Ср.: голова Орфея (§180).

[55] Происходит персонификация опьяняющего напитка, который скрепляет соглашение между двумя социальными группами. Дюмезиль проводит параллель с индийской традицией: Loki, p. 102 sq., ср.: Les dieux des Germains, p. 31 sq.

ином, куда очень трудно проникнуть, но Одину удается завладеть Медом и сделать его доступным для всех богов. Скальды называли вдохновение «чашей Игга», «напитком Игга», но также и «напитком карликов», «кровью Квасира» и т.д.[56]. В заключение скажем: пройдя инициацию (что позволило ему добыть руны), принеся в жертву собственный глаз (что дало ему право испить из источника Мимира) и похитив Мед, Один становится неоспоримым обладателем мудрости и оккультного знания. Он считается богом и поэтов, и мудрецов, покровителем и воинов, и прорицателей.

§175. Война, экстаз и смерть

В отличие от Варуны, Один-Вотан — это бог войны, ибо, как пишет Дюмезиль, «в представлениях германцев, война охватывает и расцвечивает все сферы жизни» («Dieux», p. 65). В традиционных обществах, и особенно у древних германцев, война была ритуалом, опирающимся на теологию. Во-первых, сражение уподоблялось жертвоприношению: и победитель, и побежденный приносят на поле боя кровавую жертву богам. Таким образом, героическая смерть приобщает погибшего к исключительному религиозному опыту. Более того, экстатическая природа смерти сближает воина с вдохновенным поэтом, шаманом или провидцем. Благодаря такому преклонению перед войной, экстазом и смертью, образ Одина-Вотана обретает свою специфику.

Имя Вотан происходит от слова *wut* (букв. «неистовство»). Так назывался особого рода опыт, переживаемый молодыми воинами: ярость и неистовство преображали саму природу человека, уподобляя его дикому зверю. Спутники Одина («Сага об Инглингах», гл.VI) «ходили без доспехов, дикие, как собаки или волки, кусая свой щит, и были сильны, как медведи или быки. Они беспощадно убивали людей, и ни огонь, ни железо не могли остановить их. Это называлось неистовством берсерков» (букв. «воинов в шкуре (*serkr*) медведя»). Их знали также под именем *ûlfhêdhnar*, «люди в волчьей шкуре».

Берсерком становились после битвы-посвящения. Тацит («Германия», 31) сообщает, что молодой воин из племени хатти*[47] не стриг ни волос, ни бороды, пока ему не удавалось убить врага. В племени тайфали юноша должен был сразить вепря или медведя, а в племени герули ему приходилось вступать в рукопашный бой[57]. Во время этих испытаний

---

[56] Источники указаны в кн.: *Turville-Petre*. Myth and Religion of the North, p. 38.

[57] См.: *Eliade*. Naissances mystiques, p. 175 и n. 4; Les Daces et les Loups. — (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, особ. p. 17 sq.).Тацит называет племя гариев (верхнее течение Одера и Вислы), с их черными щитами и окрашенной в черный цвет кожей, «замогильным войском» (*exercitus feralis*), вида которого не мог вынести ни один противник («Германия», 43).

посвящаемый перенимал повадки дикого зверя; чем больше он уподоблялся зверю, тем страшнее и опасней становился для своих врагов. Вера в *lykanthropie*, в то, что человек может превратится в зверя посредством ритуального облачения в волчью шкуру, была чрезвычайно популярна в средние века, а в северных регионах сохранялась до XIX в.*[48]

Будучи богом войны, Один-Вотан считался также богом мертвых. С помощью магии он защищал великих героев, но потом предавал и сражал их. Причиной такого странного и противоречивого поведения была, по всей видимости, необходимость собрать вокруг себя самых отважных воителей ввиду приближающейся эсхатологической битвы (*ragnarök*). Ведь павших в сражении воинов валькирии забирали к Одину, в небесный чертог Вальхаллу[58]. Принятые Одином, они проводили время в военных упражнениях, готовясь к последней битве.

Защитник *Männerbünde*, которые, как и любое фанатическое военное сообщество, наводили ужас на селения, Один-Вотан не мог быть любимым богом земледельцев. Его культ, предполагавший человеческие жертвоприношения через повешение, процветал в кругах военной знати и королевских семей. Тем не менее, довольно большое количество топонимов содержит имя Одина, а встречаются и такие, в которых его имя соединяется с вокабулами, обозначающими «поле» или «луг». Но это указывает не на «аграрный», а на «захватнический» характер образа Одина, на тенденцию присваивать себе функции и атрибуты других божеств.

Главенствующее положение Одина в религиозной жизни германцев объясняется его многочисленными магическими свойствами. Один — главный создатель Мира, богов и людей (о других божествах, действующих в мифические времена начала начал, до нас дошли лишь имена). К тому же он призван играть главную роль в последней битве (*ragnarök*). Соединение в его лице верховного бога и бога войны и смерти позволяет понять священный характер королевской власти и религиозное значение смерти на поле боя — два момента, определяющих культуру германского средневековья.

§176. Асы: Тюр, Тор и Бальдр

Фигура первого из асов, Тюра (**Tiwaz, Ziu*), куда менее выразительна. Изначально он был верховным богом[59], так как одно из названий, данных богам, *tîwar*, — это множественное число от «Тюр». Поскольку

---

[58] *Valhöll,* «чертог павших». Валькирии (т.е. «забирающие павших на поле битвы») считались первоначально духами, которые защищают умерших*[49].

[59] Его имя, **Tiwaz*, родственно именам других индоевропейских богов Неба: Дьяус, Зевс, Юпитер. Вполне вероятно, что у некоторых германских племен небесного бога почитали под именем Ирмина-Гермина; см. ниже.

в *interpretatio romana* Тюр отождествлен с Марсом, его относят, как правило, к числу богов войны. Тюр действительно имеет довольно воинственный облик, сквозь который проглядывает, однако, его изначальное призвание бога-судьи (гомолога Митры). Он тесно связан с тингом (*thing*), т.е. с народными собраниями, на которых производился суд. На деле, эти собрания и в мирное время ничем не отличались от военных. Люди приходили туда вооруженными и решение одобряли, размахивая мечом или секирой, а то и колотя мечом по щиту[60]. Самый важный для понимания характера Тюра мифический эпизод имел место еще в начале времен. Боги знали, что волк Фенрир, рожденный великаншей от бога Локи, представляет для них большую опасность. Убедив его, что хотят поиграть с ним, они связали Фенрира незримыми волшебными путами. Однако недоверчивый молодой волк согласился на эту «игру» лишь с условием, что один из богов положит ему в пасть свою руку в залог добрых намерений. Один лишь Тюр решился на это, и, как только Фенрир почувствовал, что не может пошевелиться, он откусил богу руку («*Gylfaginning*», 13, 21). Жорж Дюмезиль верно подмечает, что такой поступок, как бы он ни был необходим для спасения всего пантеона, является презрением клятвы и свидетельствует о деградации образа верховного бога-судьи[61].

Тор (Донар) был одним из самых популярных богов. Его имя значит «гром», его оружие — молот Мьёлльнир («дробящий»), мифический образ молнии, аналог ваджры — оружия Индры (ср. §68). Рыжая борода Тора и его вошедший в поговорку аппетит сближают этого бога с героем Вед. Тор —защитник асов и их божественного жилища. Многочисленные рассказы повествуют о его битвах и победах над великанами с помощью Мьёлльнира[62]. Главный враг Тора — змей Ёрмунганд; он обвивает своим телом весь мир и будет угрожать власти богов при конце света (*ragnarök*). Существует множество текстов и не-

[60] Как отмечает Ян де Фрис, «с точки зрения германцев, нет никакого противоречия между понятиями «бог войны» и «бог правосудия» (Altgermanische Religionsgeschichte, II, p. 13).

[61] Ср.: Les Dieux des Germains, p. 75: «все, что боги приобрели в части своего авторитета, они утратили; они проиграли в моральном и мистическом влиянии: теперь пантеон — это всего лишь проекция земных государств или военных шаек, единственная цель которых — победа и нажива. Жизнь всех человеческих обществ основана на насилии и обмане; так хотя бы теология должна описывать некий божественный порядок, в котором все не так уж совершенно, но есть Митра или Фидес, которые служат гарантом справедливости, образцом божественного устроения».

[62] Трудно уточнить, существует ли связь между образом Тора и скандинавскими наскальными рисунками бронзового века, на которых изображен человек, размахивающий секирой.

сколько рисунков, представляющих, как Тор вытаскивает Мирового Змея из морских глубин.

Изображения Тора, всегда со своим молотом, находят во многих храмах. Современники упоминали о нем гораздо чаще, чем о других богах. Повелитель грозы, Тор пользовался популярностью среди крестьян, хотя и не был богом земледелия. Тем не менее, он обеспечивал урожай и защищал деревню от демонов. В военном аспекте Тор был вытеснен Одином. Эротизм, характерный для Индры, просматривается, вероятно, в ритуальном использовании молота во время свадебного обряда. Некоторые мифы о Торе, Мьёлльнире и великанах были «фольклоризованы»; например, история о переодевании Тора в невесту с целью обмануть укравшего Мьёлльнир великана. Ритуальная подоплека этих мифов забыта, но сами они сохранились и дошли до наших дней благодаря своим замечательным повествовательным качествам. Подобные процессы «фольклоризации» объясняют происхождение многих литературных сюжетов.

Своей чистотой, благородством, а также трагической судьбой Бальдр прославился больше других богов. По словам Снорри Стурлусона, этот сын Одина и богини Фригг «лучше всех, и все его прославляют. Так он прекрасен лицом и так светел, что исходит от него сияние... Он самый мудрый из богов, самый сладкоречивый и благостный»*[50] («*Gylfaginning*»). Мы очень мало знаем о культе Бальдра, но известно, что он был всеми любим. Однако именно смерть определила значение этого бога в мировой истории. Судьба Бальдра — наиболее волнующий эпизод во всей германской мифологии.

Опять-таки согласно версии Снорри, Бальдра внезапно стали посещать сновидения, предвещавшие смертельную опасность. Тогда боги решили сделать его неуязвимым для всех видов оружия. Фригг, мать Бальдра, взяла клятву со всех вещей и существ в мире, что они не причинят ему зла. После этого асы собрались вокруг Бальдра на поле тинга и, забавляясь, рубили его мечом, бросали в него камни и стрелы, но ничто не могло повредить богу. «Как увидел то Локи, ... пришлось ему не по нраву». Приняв личину женщины, он спросил у Фригг, со всех ли существ взяла она клятву щадить Бальдра. Фригг отвечала: «Растет к западу от Вальхаллы один побег, что зовется омелою (*mistilteinn*). Он показался мне слишком молод, чтобы брать с него клятву». Локи сорвал этот прут и пришел на поле тинга. Хёд, слепой брат Бальдра, держался в стороне, но Локи протянул ему прут и сказал: «Все ж поступи по примеру других... я укажу тебе, где он (Бальдр) стоит». Следуя указаниям коварного Локи, Хёд метнул прут в своего брата. «Пронзил тот прут Бальдра, и упал он мертвым на землю. И так свершилось величайшее не-

счастье для богов и людей». Но поскольку все это произошло в священном для асов месте, никто не мог наказать Локи.

«Это трагическое событие, как видно из самой структуры "Прорицания вёльвы", является ключом ко всей истории мира. После смерти Бальдра на свете не осталось существ подобной чистоты и превосходства, повсюду воцарились посредственность и нравственный ущерб. Хотя доброта и великодушие этого бога не успели найти применения в жизни (ибо, по воле злого рока, "ни одно из его намерений не осуществилось"), но тем не менее, когда Бальдр был жив, само его существование служило протестом и утешением»[63].

Поскольку Бальдр погиб не на поле боя, он отправился не в Вальхаллу, а в Хель, царство мрака и скорби. Посланник Одина передал великанше Хель просьбу освободить Бальдра. Она ответила, что сделает это при одном условии: если «все, что ни есть на земле, живого или мертвого», будет его оплакивать. Уведомленные богами, люди и животные, камни и деревья — все поступили так. Лишь одна колдунья отказалась оплакивать Бальдра, и «подозревают, что это был не кто иной, как Локи». В конечном счете, Локи был пойман Тором и прикован к большому камню. Над ним боги подвесили ядовитую змею, чей яд капает богу прямо на лицо. Жена Локи, пишет Снорри, стоит рядом и подставляет чашу под капающий яд. Когда чаша переполняется, она выплескивает его, и в этот момент яд все-таки обжигает Локи лицо; он содрогается от боли, что вызывает землетрясения. Однако перед концом света Локи удастся освободиться.

§177. Боги-ваны. Локи. Конец света

Все боги-ваны так или иначе связаны с плодородием, миром и богатством. Древнейший из ванов, Ньёрд, взял в жены свою сестру, и она родила ему двоих детей: Фрейра и Фрейю. Принимая во внимание то отвращение, которое германцы испытывали к кровосмешению, этот миф можно истолковать по-разному; либо он отображает нравы коренного, доиндоевропейского населения[64], либо подчеркивает оргиастический характер, присущий богам плодородия. Тацит («Германия», 40) говорит о богине Нертус (т.е. «Мать-Земля»); это то же имя, что и Ньёрд. Богиня (ее статуя) переезжала от племени к племени в повозке, запряженной коровой; празднества в честь богини проходили в священном лесу на одном из островов «Океана», и, как добавляет греческий историк, «это был единственный период, когда люди вкушали мир и спокойствие». Повозку со ста-

[63] *Dumézil*. Les Dieux des Germains, pp. 95–96.

[64] Снорри утверждает, что браки между братом и сестрой были обычным явлением среди ванов.

туей затопляли в озере вместе с рабами, исполняющими этот ритуал. Быть может, на рассказ Тацита оказал влияние знакомый ему римский культ Кибелы; но история, сохранившаяся в Саге о короле Олафе, подтверждает существование такого культа[65].

В последней фазе скандинавского язычества Ньёрд был вытеснен Фрейром. Изображение Фрейра в Уппсальском храме было фалли́ческим; в его культе оргиастические моменты соединялись с человеческими жертвоприношениями. Но его мифология не представляет особенного интереса. Что касается Фрейи, то она, как и Фригг (**Frija*[66] — может быть, одно из многих ее прозваний?) была по преимуществу богиней любви и плодовитости. Снорри сообщает, что это единственная богиня, которую еще почитали во время написания его труда. Большое количество топонимов с именем Фрейи подтверждает слова Снорри. Он также добавляет, что Фрейя была жрицей у ванов и первой научила асов волшебному искусству *seidhr*. Она имела власть общаться с потусторонним миром и могла принимать облик птицы.

Локи — фигура загадочная и двусмысленная. Этимология его имени неясна; он не имел ни своего культа, ни своих храмов. Сам будучи асом, Локи, тем не менее, все время стремится навредить другим богам и в конце времен будет сражаться против них; именно он сразит Хеймдалля. Поведение Локи сбивает с толку: с одной стороны, он помогает богам в их битвах с великанами[67]; по его приказу карлики выковывают различные магические предметы, атрибуты богов (кольцо Драупнир для Одина, молот для Тора и т.д.). С другой стороны, он — безнравственный злодей, который не остановится перед преступлением: Локи виновен в смерти Бальдра и даже похваляется этим. Его злобная демоническая природа передалась и потомству: волк Фенрир и Мировой Змей — сыновья Локи; его дочь — великанша Хель, хозяйка мрачной страны, куда отправляются после смерти те, кто не имеет права пребывать в Вальхалле.

Мифология изобилует сюжетами, связанными с Локи, но они напоминают, скорее, фарсы или народные побасенки. Локи хвалится своими любовными похождениями: он наградил сыном жену Тюра, возлег вместо Тора с его женой и т.д., он участвует почти во всех розыгрышах и историях, связанных с богами и великанами. Знаменита мрачная поэма «Перебранка Локи» (*Lokasenna*), повествующая о том, как он проник в пиршественный зал богов и поносил их самым ужасным образом. Лишь появление Тора положило конец его глумлению.

---

[65] Краткое изложение см. в кн.: *Davidson*. Gods and Myths of Northern Europe, p. 93 sq.

[66] Ее отождествляли с Венерой: *dies Veneris, Freitag, friday*.

[67] Вместе с Тором отправляется в страну великанов и злых духов; помогает Одину и Хениру содрать кожу с карлика Андвари, и т.д.

Уже более века ученые традиционно трактуют Локи как бога то огня, то грома, то смерти, подобного христианскому Дьяволу или культурному герою, сравнимому с Прометеем[68]. В 1933 г. Ян де Фрис сблизил Локи с трикстером, амбивалентным персонажем североамериканской мифологии. Жорж Дюмезиль предложил более правдоподобное толкование; он сопоставил фигуру Локи с Хёдом, Бальдром, а также с мифом о конце света. Лживость Локи, его злоба и переход на сторону противника во время эсхатологической битвы сближают этого бога с мрачным персонажем «Махабхараты», Дурьодханой, воплощением демонического начала в мире (ср.§191). По мнению Дюмезиля, масштабы соответствий между «Махабхаратой» и «Эддой» доказывают существование общего эсхатологического мифа о борьбе Добра и Зла и конце мира — мифа, который сложился еще до рассеяния индоевропейских племен[69].

Как мы уже отмечали (§173), на последней стадии язычества германцев немало заботила эсхатология. Конец света составлял неотъемлемую часть космологии; и так же, как в Индии, Иране и Израиле, сценарий и главные действующие лица апокалипсиса были хорошо известны. Наиболее полная и величественная картина представлена в поэме «Прорицание вёльвы» и пересказана Снорри Стурлусоном. Там мы находим клише, хорошо известные апокалиптической литературе: нравственность приходит в упадок, люди убивают друг друга, солнце не дает света, земля содрогается, звезды падают с небосвода; избавившись от цепей, чудовища обрушиваются на землю: Мировой Змей всплывает из Океана, вызывая катастрофические наводнения. Но есть и некоторая особость: наступит трехлетняя зима (*fimbulvetr*); войско великанов прибудет на корабле из ногтей мертвецов; еще одно войско, под предводительством великана Сурта, взберется по радуге и атакует Асгард, обитель богов. В конечном счете, воинство богов и героев встретится на широкой равнине для решающей битвы с ордами великанов и монстров. Каждый из богов поразит своего противника. Тор умертвит Мирового Змея, но и сам погибнет от его яда. Одина проглотит Фенрир; сын Одина, Видар, сразит Волка, но вскоре будет убит. Хеймдалль и Локи уничтожат друг друга. В общем, все боги и их противники погибнут в эсхатологической битве, в живых останется лишь Сурт; он сожжет весь мир, и всякий след жизни исчезнет; земля будет поглощена Океаном, а небо обрушится.

Однако это не конец. Из моря поднимется новая земля, цветущая, прекрасная и плодородная, какой она никогда еще не была, чуждая вся-

---

[68] См. изложение основных теорий, выдвинутых до 1932 г., в кн.: *Jan de Vries.* The Problem of Loki, pp. 10–22 и *Dumézil.* Loki, p. 109 sq.

[69] Ср.: *Dumézil*, Les Dieux des Germains, p. 97 sq.; Mythe et Epopée, I, p. 238 sq.

кому страданию. Сыновья погибших богов вернутся в Асгард, Бальдр и Хёд выйдут из преисподней примиренными. Новое солнце, ярче, чем прежнее, начнет свой ход по небу. Чета людей спасется в стволе Иггдрасиля и даст жизнь новому человечеству[70]. Некоторые авторы пытались усмотреть в мифе о конце света восточные влияния (иранское, христианское, манихейское и т.д.). Но, как доказал Дюмезиль, перед нами — скандинавская версия эсхатологического мифа индоевропейцев; позднейшие влияния лишь расцветили образность и добавили несколько патетических деталей.

Судя по дошедшим до нас фрагментам, религия германцев была одной из самых сложных и оригинальных в Европе. В первую очередь, бросается в глаза ее способность обогащать и обновлять индоевропейское наследие через усвоение чужеродных идей и иной религиозной практики средиземноморского, восточного и североазиатского происхождения. Подобный процесс характерен также для индуистского синтеза (§135) и религии римлян в период формирования (§161). Причем способность германцев к религиозному творчеству не была парализована и с принятием христианства. Одна из самых прекрасных эпических поэм, «Беовульф » (Англия, VIII в.), представляет героическую мифологию полнее и глубже, чем соответствующие континентальные памятники, как раз благодаря влиянию христианства[71]. Особенно впечатляющее изображение *ragnarök* вырезано на каменном кресте в Госфорте (Камберленд); на другой стороне представлено Распятие Христа[72]. В период раннего средневековья религиозная креативность германцев развивается либо в симбиозе с христианством, либо в противодействии ему. Священный авторитет королевской власти в средние века основывался, в конечном счете, на древней германской концепции, согласно которой король считался представителем божественного Предка*[51]: могущество правителя зависело от некоей потусторонней священной силы, которая служила одновременно основанием и гарантией мирового порядка[73]. Следует также добавить, что героическая мифология, обогатившись и получив переоценку, продолжила существование в легендах о святом Георгии, сэре Галахаде, Парцифале и способствовала учреждению рыцарства.

---

[70] Эта последняя деталь противоречит всему эсхатологическому сценарию; падение Иггдрасиля должно было довершить гибель Мира.

[71] Ср.: *A. Margaret Arent.* The Heroic Pattern, pp. 149, 164 sq. С другой стороны, агиографическая литература имитирует модель жизни героев, описанную в эпосе (*Heldensagen*); ibidem., p. 165.

[72] *K. Berg.* The Gosforth Cross, p. 27 sq.; *Davidson.* Gods and Myths, p. 207 sq. В той же церкви был найден камень (возможно, фрагмент креста) с изображением Тора, выуживающего из Океана Мирового Змея.

[73] Ср.: *Otto Höfler.* Germanische Sakralkönigtum, I, p. 12 sq., 350 sq.

§178. Фракийцы, «великие анонимы» Истории.

Древнейшая фракийская культура возникла в результате синтеза значительного субстрата бронзового века и традиций полукочевников, пришедших из степей нынешней Украины. Этногенез фракийцев совершился на довольно обширной территории между Днестром, Северными Карпатами и Балканами. С вторжением киммерийцев (конец VIII в.), в искусстве и в оружейном деле появляются элементы кавказского происхождения. Еще в V в. Геродот писал, что фракийцы — наиболее многочисленный после индусов народ. Однако они практически не оставили следа в политической истории. Царство Одрисов (в долине Марицы) было достаточно могущественным для того, чтобы воевать с Македонией ок. 429 г. до н. э., но менее века спустя, в правление Филиппа II, утратило автономию. Александр Великий, следуя отцу, продолжил политику экспансии: прибл. в 335 г. он перешел Дунай с намерением завоевать и подчинить себе гето-даков. Неудачный исход кампании позволил этим фракийским племенам сохранить независимость и укрепить национальную организацию. В то время как фракийцы южных областей были окончательно втянуты в орбиту эллинизма, Дакия стала римской провинцией лишь в 107 г. н.э.

Несчастливо сложилась судьба для религиозного творчества фракийцев и гето-даков. Греки достаточно быстро осознали силу и оригинальность фракийской религии. Различные традиции локализовали во Фракии (или Фригии) начало дионисийского движения (§122) и большую часть мифов об Орфее (§180). Сократ («Хармид», 156 d) с восхищением отзывался о врачах «фракийского царя Залмоксиса», чьи знания и практика были неизмеримо выше греческих. Но, за исключением нескольких ценных свидетельств Геродота о мифо-ритуальном сценарии Залмоксиса, сведения о религии фракийцев и гетов крайне скудны и расплывчаты. Несмотря на изобилие материальных памятников религии (особенно эпохи императорского Рима), отсутствие письменных источников не позволяет толковать их иначе как весьма приблизительно, с известной долей сомнения. Подобно кельтам, фракийские и гето-дакские жрецы и отшельники не доверяли письму. То немногое, что нам известно об их мифологии, теологии и ритуалах, было передано греческими и латинскими авторами в *interpretatio graeca* и *latina*. Если бы Геродот не записал свои беседы с греками Геллеспонта, мы никогда не узнали бы о мифо-ритуальном сценарии Залмоксиса, и даже имя Гебелейзиса осталось бы неизвестным. Конечно, религиозное наследие фракийцев (так же, как и славян, балтов, древних германцев и потомков кельтов), пусть с неизбежными изменениями, сохранилось в народных обычаях и фольклоре балканских народов и румын. Но анализ европейс-

ких фольклорных традиций в перспективе всеобщей истории религий еще ждет своих исследователей.

По словам Геродота (V, 7), фракийцы почитали «Ареса, Диониса и Артемиду»; однако их цари поклонялись «Гермесу», считая себя его потомками. Исходя из этой скудной информации, еще более загадочной в *interpretatio graeca*, мы попытались восстановить фракийский пантеон. От Гомера («Илиада», XIII, 301 и т.д.) до Вергилия («Энеида», III, 357) Фракия традиционно считалась родиной Ареса, бога войны. С другой стороны, фракийцы славились воинской доблестью и равнодушием к смерти; следовательно, можно допустить, что некий бог типа «Ареса» был главой их пантеона. Но, как мы уже видели (§176), древний германский бог неба, *Tîwaz*, отождествлялся римлянами с Марсом. В таком случае, возможно, что «Арес» фракийцев изначально также был богом неба, впоследствии став богом грозы и войны[74]. Тогда и «Артемида» — божество хтоническое, аналог фракийских богинь Бендиды или Котиды; Геродот предпочел называть ее «Артемида» (вместо, например, «Деметра»), что более подходило к дикой природе лесов и гор Фракии.

Если подобное «прочтение» допустимо, мы можем предположить у древних фракийцев существование мифа об иерогамии между богом грозы и Матерью-Землей; «Дионис» стал бы плодом этого союза. Грекам были известны фракийские имена Диониса; наиболее употребительные среди них — Сабос и Сабазий[75]. Культ фракийского «Диониса» напоминает описания Еврипида в «Вакханках» (ср. §124). Церемонии проходили ночью в горах, при свете факелов; под звуки дикой музыки (звон медных котлов, кимвалы и флейты) поклонники Диониса с радостными криками заводили неистовый хоровод. «В эти необузданные и изнуряющие танцы чаще всего пускались женщины; одеты они были причудливо; они носили *bessares*, длинные свободные одежды, сшитые, по-видимому, из лисьих шкур; сверху — козьи шкуры и, возможно, на голове — рога»[76]. В руках они держали змей, посвященных Сабазию, кинжалы или тирсы. Достигнув исступления, «священного безумия», они хватали предназначенных для жертвоприношения животных и разрывали их на части, поедая мясо сырым. Омофагией, по

---

[74] Впрочем, известен также фракийский бог Збелсурдос. Вторая часть его имени, *-surdos*, восходит, вероятно, к корню **suer*, «гудеть, завывать»; он был, следовательно, богом грозы, и греки по праву называли его Зевс Керавний. Ср.: *Eliade*. De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 58 и прим. 87.

[75] См. источники, цитируемые в кн.: *E. Rohde*. Psyché, p. 269, n. 1. Известен еще один теоним, Бассареус, что значит «облаченный в длинную лисью шкуру». О ритуалах Сабазия в Афинах см. История веры... т. I, стр. 334.

[76] *Rohde*. Op. cit., p. 274.

традиции, заканчивалось ритуальное слияние с богом; отныне участники церемонии носили имя Сабос или Сабазий[77].

Как и у греческих вакханок, речь идет о некоем временном «обожении». Однако экстатический опыт мог пробудить и специфические религиозные способности, в первую очередь — дар пророчества. В отличие от греческого дионисийства, фракийцы связывали практику прорицания с культом «Диониса». Оракул бога находился в ведении у племени бессов[78]; его храм был выстроен на высокой горе, и пророчица предсказывала будущее, входя в экстаз, как и дельфийская пифия.

Экстатический опыт подкреплял убеждение в том, что душа не только самостоятельна, но и способна к *unio mystica* с божеством. Обусловленное состоянием экстаза отделение души от тела раскрывало, с одной стороны, фундаментальную двойственность человеческой природы, а с другой — возможность нематериального, чисто духовного посмертного существования вследствие прижизненного «обожения». Архаические верования в загробную жизнь, смутную и неопределенную, постепенно видоизменились и привели к учению о метемпсихозе или к различным концепциям бессмертия души. Вполне возможно, что экстатический опыт, проложивший дорогу подобным воззрениям, не всегда имел «дионисийскую», т.е. оргиастическую природу. Состояние экстаза могло быть достигнуто с помощью некоторых трав или посредством аскезы (уединение, пост, вегетарианство) и молитвы[79].

В такой среде и сложились на территории Греции ритуалы и религиозные концепции, получившие название «орфизм» (ср. §180 и далее). Вера в бессмертие и убежденность в блаженстве души, разлученной с телом, приводит, у иных фракийских племен, к граничащему с патологией преклонению перед смертью и обесцениванию жизни. В племени травсов при рождении ребенка причитали и сетовали, зато с радостью

---

[77] См. источники, цитируемые в кн.: *Rohde*. p. 275, n. 1. О «восторге», который сопровождал экстатическое соединение с богом, см. ссылки в кн.: *Rohde*, p. 279, nn. 1–5.

[78] Геродот (VII, 111) считал бессов одним из ответвлений племени сатров, но другие авторы (Полибий, Страбон, Плиний и т.д.) определяли их более точно — как отдельный народ. О фракийской практике прорицания см.: *Rohde*. Op.cit., p. 281 sq.

[79] Семена конопли у фракийцев (Помпоний Мела, II, 21) и скифов (Геродот, IV, 73); курение некоторых «плодов» у массагетов (Геродот, I, 202). Страбон (VII, 3, 3), пользуясь информацией Посидония, сообщает, что мисийцы отказывались от мясной пищи и довольствовались медом, молоком и сыром. За это их называли «богобоязненными» (*theosebeis*) и «блуждающими в дыму» (*kapnobatai*). Возможно, эти термины относились лишь к людям, исполняющим какие-либо религиозные функции, а не к народу в целом. Имя *kapnobatai*, например, носили танцоры и шаманы, которые курили коноплю для вхождения в экстатический транс (ср.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 50, 67). Страбон добавляет, что среди фракийцев встречаются набожные отшельники, известные под именем *ktistai*. Они избегают женщин, посвящая себя богу, и живут «свободными от всякого страха» (VIII, 3, 3).

хоронили мертвых (Геродот, V, 4). Многие античные авторы объясняли исключительное мужество фракийцев в сражении их эсхатологическими убеждениями. Марциан Капелла (VI, 656) приписывал им даже «страстное желание смерти» (*appetitus maximus mortis*), ибо «умереть им казалось красивым». Эта религиозная валоризация смерти еще узнаваема в некоторых фольклорных произведениях румын и других народов Юго-Восточной Европы[80].

Что касается «Гермеса», почитаемого исключительно «царями», т.е. военной аристократией (Геродот), то этого бога трудно распознать. Геродот не говорит ни слова о фракийском боге солнца, хотя из других источников мы знаем о существовании такого бога[81]. Можно было бы, таким образом, усмотреть во фракийском «Гермесе» некое солнечное божество. Спустя несколько веков, на Балканах все чаще встречаются статуи так называемого «Героя-Всадника»; его принято отождествлять с Аполлоном[82]. Однако это уже более поздняя концепция, которая не может пролить свет на «роялистскую» теологию, упомянутую Геродотом.

§179. Залмоксис и «иммортализация»

Тот же историк утверждает, что геты — «наиболее мужественные и справедливые из фракийцев» (IV, 93). «Они считают себя бессмертными», продолжает Геродот, и вот в каком смысле: «они убеждены в том, что не умирают, а по смерти соединяются с Залмоксисом, неким божеством (*daimon*); некоторые называют его же Гебелейзисом» (IV, 94). Это первый и последний раз, когда имя Гебелейзиса появляется в литературе. Уже Томашек увидел в этом теониме отголосок имени фракийского бога Збелсурдоса (Збелтиурдоса)[83]. Как и Збелсурдос, Гебелейзис мог быть богом грозы или, вероятнее, древним богом неба; по версии Вальде-Покорни и Дечева, его имя восходит к корню *guer*, «сверкать»[84]. Упомянув о принесении в жертву Залмоксису посланника (об этом ритуале речь пойдет ниже), Геродот добавляет: «Те же фракийцы порой, во время грозы, когда грохочет гром и сверкают молнии, пускают в небо стрелы, угрожая этому богу; ибо они убеждены, что кроме их бога других нет» (IV, 94, перевод Леграна).

---

[80] Ср.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, гл. V и VIII.

[81] См.: *Pettazzoni*. The Religion of ancient Thrace, p. 84 sq.

[82] Ср.: *Gavril Kazarow*. Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, I, n. 528, 835, etc.; *Pettazzoni*. Op.cit., p. 87 sq.

[83] Die alten Thrakern, II, p. 62.

[84] *A. Walde-J. Pokorny*. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprahen, I, 643; *D. Dečev*. Charakteristik der Thrakischen Sprache, pp. 73, 81. Но см. также: *C. Poghirc*. Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis, p. 359.

Вопреки свидетельству Геродота (переданному, правда, с удивительным небрежением к стилистике и грамматике), трудно считать Залмоксиса и Гебелейзиса одним и тем же богом. Их функции и культы совершенно различны. Как мы увидим дальше, в образе Залмоксиса нет ничего от бога грозы. Что же до пускания стрел в небо, можно усомниться в правильности понимания Геродотом смысла этого ритуала. Вполне вероятно, что стрелами угрожали не богу (Гебелейзису), а злым демоническим силам в облике туч. Иными словами, совершалось некое позитивное культовое действо: стреляя из лука, фракийцы подражали богу, тем самым помогая ему в битве с духами тьмы[85]. Как бы то ни было, нам остается лишь смириться: мы не можем восстановить функции и «историю» Гебелейзиса на основе одного-единственного документа. После Геродота о Гебелейзисе никто и не упоминает, однако отсюда не следует с необходимостью, что его культ исчез. Он мог либо слиться с каким-то другим божеством, либо продолжал жить под другим именем[86].

Наиболее ценные сведения Геродота касаются мифа и культа Залмоксиса. Из его бесед с понтийскими греками следует, что Залмоксис был когда-то рабом Пифагора: «став свободным, он сумел накопить огромное богатство и, разбогатев, вернулся на родину. Поскольку фракийцы жили бедно и были простоваты», Залмоксис решает просветить их. Он «велел устроить зал, где принимал знатнейших граждан и устраивал пиры; во время пиршеств Залмоксис учил гостей, что ни он сам, ни его сотрапезники, ни потомки их не умрут, но удалятся в страну, где будут жить вечно и в совершенном счастье» (IV, 95–96). Тем временем «он приказал соорудить для себя некое подземное помещение», в которое «спустился и там прожил три года. Фракийцы жалели и оплакивали его, как умершего; но на четвертый год он явился к ним, и таким образом в то, что говорил Залмоксис, поверили». Геродот добавляет: «Что касается меня, то я не отказываюсь верить в рассказы о его подземном помещении, но и не слишком доверяю им; полагаю однако же, что этот Залмоксис жил за много лет до Пифагора. Но был ли он человеком или богом страны гетов — оставим это» (IV, 95–96).

---

[85] Ср.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 59 sq.

[86] В румынской народной мифологии образ пророка Ильи сохраняет множество черт, характерных для бога грозы; это доказывает, по меньшей мере, что Гебелейзис был еще деятельным в момент христианизации Дакии, какое бы имя он ни носил в то время. Можно также допустить, что в дальнейшем, под влиянием религиозного синкретизма, поощряемого главным жрецом и всем жречеством, фигуры Гебелейзиса и Залмоксиса слились в одну (см. далее, стр. 152–153).

Как и следовало ожидать, этот текст произвел большое впечатление на античный мир, от современников Геродота до последних неопифагорейцев и неоплатоников. Приведенная история весьма последовательна: греки Геллеспонта или сам Геродот интерпретировали то, что знали о Залмоксисе, о его учении и культе в духе пифагорейской доктрины. Значит, культ этого гето-дакского бога содержал веру в бессмертие души и некоторые посвятительные обряды. За рационализмом и евгемеризмом Геродота или его осведомителей угадывается мистериальный характер культа[87]. Геты, пишет Геродот, действительно «веруют в свое бессмертие» (IV, 93), потому, что «они убеждены в том, что не умирают, а по смерти соединяются с Залмоксисом» (IV, 94). Однако глагол *áthanatizein* (ср. V, 4) значит не «верить в свое бессмертие», но «стать бессмертным»[88]. Этой «иммортализации» достигали с помощью обряда инициации, что сближает культ, установленный Залмоксисом, с греческими и эллинистическими мистериями (ср. §205). Нам неизвестно, как в точности происходили церемонии, но сведения Геродота указывают на мифо-ритуальный сценарий «умирания» (сокрытия) и «возвращения на землю» (эпифании).

Греческий историк повествует также (IV, 94) об особом ритуале, связанном с Залмоксисом: каждые четыре года к богу отправляли посланника, чтобы сообщить ему «о своих нуждах в разных обстоятельствах». Избранного по жребию человека подбрасывали в воздух, подставляя снизу три копья. Падая, он натыкался на них и умирал, пронзенный. Это жертвоприношение позволяло передать послание, другими словами, *возобновляло прямую связь между гетами и их богом*, в том виде, в каком она существовала еще вначале, когда Залмоксис был среди них. Жертвоприношение и посылка гонца представляли собой в некотором роде символическое (ибо ритуальное) повторение установления культа; вновь совершалась эпифания Залмоксиса после трехгодичного пребывания под землей — со всем, что она несла: с подтверждением веры в бессмертие и блаженство души.

Среди древних авторов, а также среди современных ученых многие сближают Залмоксиса, с одной стороны, с Дионисом и Орфеем,

---

[87] Вероятно, поэтому Геродот остерегается вдаваться в детали (если — что, однако, не очевидно — его собеседники эти детали ему сообщили): его сдержанность по отношению к мистериям хорошо известна. Однако Геродот признается, что не верит рассказам о Залмоксисе — рабе Пифагора — и что, напротив, он убежден в историческом предшествовании гетского *daimon*, и это важная деталь.

[88] Ср.: *I.M. Linforth.* Oi athanatizontes, Herodotus IV, 93–94. — *Classical Philology*, 93, 1918, pp. 23–33.

а с другой — с мифическими или мифологизированными персонажами[89], которые отличались либо владением шаманской техникой, либо даром пророчества, либо совершили схождение в преисподнюю (катабасис). Но то, что Геродот поведал нам о Залмоксисе, не вписывается в систему мифологии, верований и практики шаманизма или шаманического типа. Напротив, как мы уже видели, наиболее характерные моменты его культа (*andreon* [мужская половина в доме] и церемониальные пиршества, сокрытие в «подземном жилище» и эпифания через четыре года, «иммортализация» души и учение о блаженной жизни в загробном мире) сближают культ Залмоксиса с мистериями[90].

В начале христианской эры Страбон («География», VII, 3, 5) представляет новую версию мифа о Залмоксисе, опираясь на того же Посидония (ок. 135–50 гг. до н.э.). Залмоксис был рабом Пифагора; однако от своего хозяина он перенял не доктрину о бессмертии души, а «кое-что о небесных телах», т.е. науку предсказывать события по небесным знамениям. Страбон пишет и о путешествии Залмоксиса в Египет, средоточие магических знаний. Благодаря его познаниям в астрономии и славе мага и прорицателя, Залмоксис был допущен фракийским царем к управлению страной. Будучи верховным жрецом и пророком «наиболее почитаемого у них бога», Залмоксис уединяется в пещере на вершине священной горы Когеон, где принимает лишь царя и его приближенных, а позже «к нему стали обращаться, как к богу». Страбон добавляет, что «когда гетами правил Буребиста, его место занимал Декеней. Так или иначе, пифагорейское правило воздержания от “живины”, введенное Залмоксисом, еще сохранялось»[91].

На новом этапе развития религии гето-даков, о котором уведомляют нас Посидоний и Страбон, образ Залмоксиса ощутимо видоизменяется. Во-первых, происходит отождествление *бога* Залмоксиса и его *верховного жреца*, причем последний отныне обожествлен под тем же именем. К тому же, теперь не найти и следа от того мистериального культа, о котором писал Геродот. Культ Залмоксиса, по сути, превратился в почитание верховного жреца, который живет отшельником на вершине горы и состоит в главных советниках и приближенных царя; от «пифагорейства» здесь остался запрет на

---

[89] Абарид, Аристей из Проконнеса, Гермотим из Клазомены, Эпименид Критский, Пифагор и др.; см. §182.

[90] Только в этом смысле он сопоставим с богом дионисийских мистерий; ср. §206.

[91] В другом отрывке (VII, 3, 11), где Страбон представляет жизненный путь Буребисты (70–44), он описывает Декенея как «колдуна (*goks*), человека, который не просто путешествовал по Египту, но получил там некие основательные знания, благодаря которым, по его словам, мог узнавать волю богов, и вскоре его самого стали считать богом».

животную пищу. Мы не знаем, в какой степени эсхатологический и посвятительный характер «мистерий» Залмоксиса сохранился во времена Страбона. Однако античные авторы упоминают о некоторых отшельниках и особо набожных людях; возможно, эти «знатоки сакрального» и продолжили «мистериальную» традицию культа Залмоксиса [92].

[92] Ср.: De Zalmoxis à Gengis-Khan. p. 67 sq. Страбон подчеркивает еще одну деталь: Залмоксис (как и, позже, Декеней) так быстро добился успеха прежде всего благодаря своим познаниям в астрономии и искусстве прорицания. Иордан (VI в. н.э.), опираясь на более ранние источники, в экстравагантной манере описал интерес дакских жрецов к астрономии и естественным наукам («Гетика», XI, 69–71). За настойчивым утверждением о знании ими небесных тел может скрываться и верная информация. Ведь храмы в Сармизегетузе и Костештах, урано-солнечный символизм которых не вызывает сомнений, выполняли, видимо, функции календаря. См.: *Hadrian Daicoviciu.* Il Tempio — Calendario dacio di Sarmizegetuza»; idem. Dacii, p. 194 sq., 210 sq.

Глава XXII

ОРФЕЙ, ПИФАГОР И НОВАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

§180. Легенды об Орфее: певец и «основоположник посвящений»

Вряд ли возможно писать об Орфее и орфизме, не вызывая раздражения у тех или иных ученых: у скептиков и «рационалистов», которые преуменьшают значение орфизма в истории греческих верований, или у почитателей и «энтузиастов», которые видят везде отголоски этого движения[1].

Анализ источников позволяет нам разделить реалии на две группы: 1) сказочные мифы и предания, связанные с Орфеем; 2) понятия, верования и обычаи, считающиеся «орфическими». Впервые он был упомянут в VI веке до н.э. поэтом Ивиком из Регии, который говорит «о славном имени Орфея». Для Пиндара Орфей, «играющий на лире, — отец мелодичных песен» («Пифийские оды», IV, 177). Эсхил упоминает о нем как о том, «кто завораживает всю природу своими чарами» («Агамемнон», 1830). Имя Орфея с определенностью названо на метопе IV в. из сокровищницы сикионцев в Дельфах: он изображен на борту судна с лирой в руках. Начиная с V в. иконография Орфея постоянно обогащается: он играет на лире в окружении птиц, диких зверей или в обществе верных фракийцев; он растерзан менадами; он — в Аиде рядом с другими божествами. Пятым веком неизменно датируются первые упоминания о его схождении в ад за своей женой Эвридикой («Alceste», 357 и сл.). Он терпит крах — либо по той причине, что слишком рано

---

[1] Даже сама оценка источников разбивается надвое: скептики подчеркивают скудость документов и их позднюю датировку; энтузиасты полагают, что не следует путать *датировку* документа с его *возрастом*; что, следовательно, при строгом критическом подходе к использованию всех правдоподобных свидетельств можно докопаться до сути того, что принято называть орфизмом. В этом противостоянии двух методологий чувствуются отголоски еще более сильного философского противостояния, возникшего в Греции в VI в. и ощутимого даже в наши дни. Орфей и орфизм — из того разряда вещей, которые сами по себе разжигают полемические страсти.

оборачивается[2], либо потому, что ему противостоят силы ада[3]. Согласно легенде, Орфей живет во Фракии и принадлежит к догомеровскому поколению. Однако на керамике V в. он всегда изображен в греческой одежде: он завораживает своей игрой диких зверей или варваров[4]. Именно во Фракии он нашел свою смерть. Согласно утерянной пьесе Эсхила «Bassarides», Орфей каждое утро поднимался на гору Пангеос, чтобы поклониться солнцу, отождествляемому с Аполлоном. Разгневавшись, Дионис натравил на него менад, которые разорвали кифариста, а останки его разбросали[5]. Голова Орфея, брошенная в Гебр, продолжала петь и доплыла до Лесбоса, где была встречена с почестями и затем стала оракулом.

Нам еще представится случай поговорить о других ссылках на Орфея в литературе VI–V вв. до н.э. Отметим, кстати, что слава Орфея и наиболее значимые эпизоды его жизни удивительно близки к шаманству. Как и шаманы, он одновременно целитель и музыкант; он завораживает и укрощает диких зверей; он спускается в преисподнюю, чтобы вызволить Эвридику; его отсеченная голова становится оракулом — совсем как черепа юкагирских шаманов даже в XIX в.[6] Все эти моменты архаичны и резко контрастируют с греческой духовностью VI–V вв. Мы не знаем их предыстории, т.е. мифо-религиозного значения в Древней Греции, до интеграции их в легенду об Орфее. Кроме того, Орфей стоит в одном ряду с другими мифическими персонажами, такими, как Абарид, Аристей и пр., которым также свойствен экстатический опыт шаманического или парашаманического типа.

Всего этого было бы достаточно, чтобы датировать годы жизни легендарного певца «догомеровским» временем — как явствует из предания и как многократно повторяется в упоминаниях об Орфее. Не столь важно, была ли эта мифология с претензией на архаичность отчасти результатом каких-то негативных притязаний (в сущности, можно угадать за мифологией желание поместить Орфея в волшебное изначальное время и, следовательно, говорить о нем, как о «предке Гомера», а значит, о персонаже более древнем, более почитаемом, нежели представитель, или даже символ, официальной религии). Для нас важен тот

---

[2] Источники проанализированы в кн.: *W. K. C. Guthrie.* Orpheus and Greek Religion, p. 29 sq.; *Ivan M. Linforth.* The Arts of Orpheus.

[3] «Он не осмеливался умереть от любви, как Алкеста; он был намерен отправиться в Аид. Вот почему они (боги) покарали его и сделали так, чтобы он погиб от рук женщин» (*Платон.* Пир, 179d).

[4] Ср.: *Guthrie.* Orpheus, p. 40 sq., p. 66 et fig. 9, ср.: pl. 6.

[5] *O. Kern.* Orphicorum Fragmenta, n° 113, p. 33. Музы собрали воедино останки и захоронили их в Leibethria на горе Олимп.

[6] *Eliade.* Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (2 éd, 1968 г.), p. 307–308.

факт, что отбирались древнейшие детали, к которым в VI в. могли иметь доступ греки[7]. Настойчивость, с какой говорится о пребывании, проповеди и трагической смерти Орфея во Фракии[8], подтверждает его «изначальность». Равным образом, примечательно и то, что среди редких сошествий в ад, засвидетельствованных в греческом предании, сошествие Орфея стало наиболее популярным[9]. Катабасис имеет общую основу с посвятительными обрядами. А наш Певец приобрел репутацию «основоположника посвящений и мистерий». Согласно Еврипиду, «он явил светочи сокровенных мистерий» («Rhesos», 943). Автор книги «Contre Aristigiton A» (§11) утверждал, что «Орфей явил нам наисвятейшие Таинства», имея в виду, по всей вероятности, элевсинские мистерии.

Наконец, отношения Орфея с Дионисом и Аполлоном подтверждают его репутацию «родоначальника мистерий», так как речь идет единственно о тех греческих богах, поклонение которым предполагало посвящения и «экстаз» (включая разные его виды, в том числе и несовместимые). С античных времен эти соотношения дают повод для полемики. В том, что Дионис уводит из Аида свою мать, Семелу, Диодор (IV, 25, 4) усматривает аналогию с Орфеем, который спустился в преисподнюю в поисках Эвридики. Эпизод с менадами равным образом может быть истолкован как дионисийский ритуал — *sparagmos* [растерзание] бога в облике животного (ср. §124). Однако Орфей был известен преимущественно как поклонник Аполлона. По одной из легенд, он даже был сыном этого бога и нимфы Каллиопы. Его ужасная смерть стала результатом преданности Аполлону. Музыкальным инструментом Орфея была аполлонова лира[10]. Наконец, будучи «основателем инициаций», Орфей придавал огромное значение очищениям, а техника *катарсиса* была ничьей иной, как аполлоновой[11].

Нужно иметь в виду следующие моменты: 1) хотя его имя и некоторые детали его мифа подтверждаются лишь с VI в., Орфей *есть* религиозный персонаж архаического типа. Нетрудно представить, что он

---

[7] К этому времени уже лучше было известно «варварское» население Фракии и даже скифы, которые кочевали к северу от Черного моря.

[8] Ср. список мест поклонения Орфею во Фракии, приведенный в кн.: *R. Pettazzoni*. La religion dans la Grèce antique, p. 114, n. 16.

[9] Katabasis eis Hadou (*Kern.* Orph. Fr., fr. 239 sq., p. 304 sq.). Катабасис из «Одиссеи» (XI, особ. стихи 566–631), по-видимому, предполагает «орфическую» интерполяцию.

[10] Guthrie ссылается на отрывок из «Alceste», стих 578, в котором Аполлон изображен среди рысей и львов, а лань танцует перед ним под звук его кифары; The Greeks and their Gods, p. 315.

[11] Аполлон заставляет смолкнуть пророчества, произнесенные Орфеем на Лесбосе (*Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского, 4, 14) — зависть бога или несовместимость двух пророческих техник, «шаманской» и пифийской?

жил «до Гомера», если понимать это выражение с точки зрения либо хронологии, либо географии (т.е. что он жил в варварской области, где еще не были знакомы с духовными ценностями, свойственными цивилизации Гомера); 2) нам неизвестны происхождение и предыстория Орфея; однако он, бесспорно, не принадлежит ни гомеровской традиции, ни средиземноморскому наследию. Связь Орфея с фракийцами довольно загадочна, потому что, с одной стороны, он ведет себя среди варваров как грек, а с другой стороны, обладает доэллинистическими магико-религиозными способностями (укрощение зверей, шаманский катабасис). По своему облику Орфей близок к Залмоксису (§179) — также родоначальнику мистерий (через катабасис) и культурному герою гетов — тех фракийцев, «что считали себя бессмертными». 3) Орфей представлен преимущественно как основатель инициаций. Если о нем говорят, как о «предке Гомера», то только для того, чтобы подчеркнуть значение его религиозной миссии. Она в корне отличается от олимпийской религии. Нам не известна суть посвящения, «основателем» которого считается Орфей. У нас есть лишь сведения о процедуре подготовки к нему: вегетарианство, аскеза, очищение, религиозное обучение (*hieroi logoi* — священные книги). Известны также его богословские предпосылки: переселение и, следовательно, бессмертие души.

Посмертная жизнь души являлась, как мы видели (§97), целью элевсинских посвящений, но культы Диониса и Аполлона также преследовали эту цель. Поэтому вполне допустимо, что в VI–V вв. в мифической фигуре Орфея видели основателя мистерий, который, хотя и взял за образец традиционные установления, предложил более приемлемую посвятительную дисциплину, поскольку в ней учитывалось переселение и бессмертие души.

С самого начала фигура Орфея возникла под двойным знаком Аполлона и Диониса. Орфизм будет развиваться в том же направлении. Это подтверждается множеством примеров. Мелампус, пилосский прорицатель, хотя и был любимцем Аполлона, в то же время «объяснил грекам имя Диониса, жертвоприношение в его честь и шествие с фаллосом» (Геродот, II, 49). К тому же, как мы видели (§90), Аполлон имел некую связь с Аидом. Да и кончилось все тем, что Аполлон заключил мир с Дионисом, и того приняли в общество Олимпийцев. Это сближение двух богов-антагонистов не лишено смысла. Может быть, греческая духовность выражала тем самым надежду найти в их сосуществовании выход из тупика, к которому привело крушение религиозных ценностей эпохи Гомера?*[52]

§181. Орфические теогония и антропология: переселение и бессмертие души

В VI в. до н.э. религиозную и философскую мысль занимало осмысление *единства* и *множества*. Религиозные мыслители того времени задавались вопросом: «Какова связь между индивидом и божеством, с которым он чувствует свое родство? Как достичь имплицитной целостности человека и бога?»[12]. Некое единение человека с богом происходило во время дионисийских оргий, но оно было временным и достигалось через помутнение рассудка. Переняв в целом вакхический опыт, т.е. идею причастности человека к божественному, «орфики» пришли к логическому заключению: душа *бессмертна* и, следовательно, *божественна*. Отсюда — замена *оргии катарсисом,* техникой очищения, данной Аполлоном.

Орфей стал символом и покровителем целого движения, сколь «тайного», столь и «популярного», известного под названием орфизм. Это религиозное движение отличает прежде всего важность, придаваемая письменным текстам, — «книгам». Платон ссылается на некоторое число книг, приписываемых Орфею и Мусею (который был либо сыном, либо учеником Орфея) и трактующих очистительные обряды и загробную жизнь. Он цитирует также некоторые гекзаметры теогонического характера, якобы написанные Орфеем. Еврипид, равным образом, говорит об орфических писаниях, а Аристотелю, который не верил в историчность Орфея, были известны теории о душе, содержащиеся в «так называемых орфических стихах»[13]. Вполне допустимо, что и Платон знал некоторые из этих текстов (их можно было купить в книжных лавках).

Вторая характерная черта — большое разнообразие так называемых «орфиков». Наряду с авторами теогоний — аскетами и визионерами, и теми, кого позднее, в классическую эпоху, Теофраст называл *Orpheothelestes* («те, кто посвящал в культ Орфея»), сюда входят и чудотворцы-шарлатаны, занимавшиеся очистительными обрядами, и гадальщики, о которых Платон пишет в знаменитом пассаже из «Государства»[14]. Этот феномен достаточно известен в истории религий: вся-

[12] *Guthrie*. The Greeks and their Gods. p. 316 sq. Ионийцы, не отличавшиеся религиозностью, задавались философским вопросом: «Как соотносятся разнообразие мира, в котором мы живем, и первичная единая субстанция, из которой все родилось?». См.: Idem. A History of Greek Philosophy, I, p. 132.

[13] *Платон*. Государство, 364e, Кратил, 402в, Филеб, 66с; *Еврипид*. Ипполит, 954; *Аристотель*. О душе, 410в 28; Свида приводит длинный список произведений, приписываемых Орфею (*Керн*, Orph. Fr. №223); ср. критический анализ в: *Moulinier*. Orphée et l'Orphisme a l'époque classique, p. 74 sq.

[14] «Нищенствующие прорицатели, которые околачиваются у дверей богачей, уверяют их, будто получили от богов, с помощью жертвоприношений и заклинаний способность

кое аскетическое, гностическое или сотериологическое учение чревато массой искажений и порождает порой фарсовые посвятительные обряды. Взять хотя бы лжеаскетов, которыми изобиловала Индия со времен упанишад, или грубых подражателей йогам и тантрикам. Пародии наиболее часто встречаются там, где делается упор на откровение и мистику спасительного знания. Вспомним, к примеру, бесчисленные «инициации» и «тайные общества», возникшие в Западной Европе после появления франкмасонства или в связи с «тайной Розенкрейцеров». Было бы наивно поэтому принимать всерьез орфеотелестов и чудотворцев и сомневаться в реальности идей и ритуалов орфиков. С одной стороны, экстатики, гадальщики и целители-шарлатаны известны с древнейших времен: это — одна из отличительных черт «популярных религий». С другой стороны, тот факт, что начиная с VI в. многие из этих чудотворцев, гадальщиков и знахарей ссылаются на Орфея, подтверждает существование неких гностических учений и сотериологических техник, которые, по-видимому, были выше, эффективнее и престижнее, а также то, что им старались подражать или, по меньшей мере, стремились приобщиться к славе, связанной с именем мифической личности.

Некоторые указания Платона позволяют наметить контекст орфической концепции бессмертия. В наказание за первородный грех душа была заключена в тело (*soma*), как в могилу (*sema*)[15]. Таким образом, существование во плоти похоже скорее на смерть, а та, в свою очередь, подразумевает начало истинной жизни. Тем не менее, «истинная жизнь» не дается сама собой; на суде взвешиваются проступки и заслуги души, и спустя некоторое время она снова реинкарнируется. Как и в Индии после эпохи упанишад, речь идет о вере в неразрушимость души, обреченной на перевоплощения вплоть до своего окончательного освобождения. Еще для Эмпедокла, который следовал «орфическому» пути, душа была узницей тела, отосланной от Блаженных, облеченной «чужеродной туникой плоти» (fr. B. 115 и 126). Кроме того, для Эмпедокла бессмертие означало метемпсихоз; это, кстати, служило объяснением его вегетарианства (у животного, которое убивают, может быть душа кого-то из наших близких родственников).

загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок [...]. У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея, потомков, как говорят, Селены и Муз, и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже правителей государства, будто и для живых, и для мертвых есть способы оправдания и очищения [...]; и эти посвящения, как они их называют, избавляют нас от загробных мучений...» (*Платон.* Государство, 364b–365a).

[15] Кратил, 400c; ср.: Федон, 62 b, о «темнице» души. Эти отрывки стали предметом нескончаемых споров.

Однако религиозное основание вегетарианской практики было сложнее и глубже. Отказываясь от животной пищи, орфики (и пифагорейцы) воздерживались от кровавых жертвоприношений, обязательных в официальном культе. Такой отказ с определенностью выражал решение отделиться от своих сограждан и, в конечном счете, «отрешиться от мира»; тем же отказом выражалось неприятие в целом греческой религиозной системы, в основании которой лежит первое жертвоприношение, совершенное Прометеем (§86). Оставляя для людей мясо и принося богам в жертву кости, Прометей вызвал гнев Зевса; это, в свою очередь, привело к концу «райской» эпохи, когда люди жили в ладу с богами[16]. Возврат к вегетарианской практике означал как желание искупить грех предков, так и надежду восстановить, хотя бы отчасти, первозданное блаженство.

То, что называлось «орфической жизнью» («Законы», VI, 782c), включало в себя очищение, аскезу и соблюдение множества специфических правил; однако спасение достигалось, в первую очередь, через «инициацию», т.е. через откровения космологического и теософского порядка. Сопоставляя немногие свидетельства и аллюзии античных авторов (Эсхила, Эмпедокла, Пиндара, Платона, Аристофана и других), равно как и более поздние документы, можно восстановить в общих чертах то, что, за неимением лучшего, называется «орфическим учением». Здесь выделяют теогонию, находящую продолжение в космогонии, и достаточно своеобразную антропологию. Собственно, в основе орфической эсхатологии, контрастирующей как с гомеровской, так и с элевсинской, лежит антропогонический миф.

В теогонии, называемой «Рапсодии»[17], содержатся лишь некоторые детали генеалогии, заимствованной у Гесиода. Время (Крон) откладывает в Эфире первичное яйцо, из которого вылупился первый из богов, Эрос, именуемый также *Phanès*. Эрос — порождающее начало — создает других богов и мир. Но Зевс поглощает *Phanès* и все творение и создает новый мир. Мифический сюжет поглощения божества Зевсом был хорошо известен. Гесиод повествует о том, как Олимпиец проглотил свою супругу Метиду перед чудесным рождением Афины (§84). Но в орфической теогонии больше нюансировки: здесь угадывается стремление сделать из бога-миродержителя *творца* мира, которым он правит. Кроме того, в эпи-

---

[16] *Гесиод*. Труды и дни, 90 sq., 110 sq. О мистических и эсхатологических ценностях вегетарианства см. тексты с комментарием: Guthrie. *Orpheus*, p. 197 sq.; особ. толкование: *Sabbatucci*. Saggio sul misticismo greco, p. 69 sq. Ср. также: *Detienne*. La cuisine de Pythagore, p. 148 sq.

[17] Дамаский в V в. н.э.. ещё читал произведение, озаглавленное «Рапсодии Орфея». Некоторые фрагменты, безусловно, древние (VI в. до н.э.); ср.: *Guthrie*. Orpheus, p. 77 sq., 137–142.

зоде отражено философское наблюдение относительно создания из единого целого многообразной Вселенной[18]. Несмотря на переработки, миф сохраняет архаическую структуру. Небезосновательно проводились аналогии с египетской и финикийской космогонией.

В других традициях началом считается Никте (Ночь), от которой произошли Уран и Гея; или Океан, из которого появилось Время (Крон), произведшее, в свою очередь, Эфир и Хаос; или Единство, породившее Раздор, по мановению которого Земля отделилась от Вод и Неба. Недавно в Дервенском папирусе[19] была найдена новая орфическая теогония, центрирующаяся вокруг Зевса. В одном стихе, приписываемом Орфею, возвещается о том, что «Зевс есть начало, сердцевина и венец всего» (col. 13, 12). Орфей называет *Мойру* (судьбу) *мыслью* Зевса. «Когда люди говорят: "Мойра соткала", — они подразумевают мысль Зевса, которая определила, что есть, чему быть и чему надлежит прекратить существование» (col. 15, 5–7). Океан — не что иное, как ипостась Зевса, равно как Гея (Деметра), Мать, Рея и Гера — только различные имена одной и той же богини (col. 18, 7–11). Характер космогонии — и сексуальный, и монистичный одновременно: Зевс совершил акт любви «в воздухе» (или «в вышних») и таким образом сотворил мир, однако в тексте нет упоминаний о его партнерше[20]. Автор провозглашает единство бытия, утверждая: *логос* мира — то же, что *логос* Зевса (col. 15, 1–3). Отсюда следует, что слово, обозначающее «мир», и есть «Зевс» (ср.: Гераклит, fr. B 1, B 32). Текст Дервенского папируса важен во многих отношениях; с одной стороны, он подтверждает существование уже в глубокой древности самых настоящих тайных орфических сходбищ; с другой стороны, высвечивает монистическую, даже «монотеистическую» тенденцию некоей орфической теогонии.

Что касается мифа о происхождении человека из праха титанов, то он в ясном виде проступает лишь у более поздних авторов (I–II вв. н.э.)[21]. Но, как мы попытались показать в связи с мифо-ритуальной темой Диониса-Загрея (§125), соответствующие упоминания содержатся уже в древних источниках. Несмотря на скептицизм некоторых ученых, ссылки на титаническую природу человека позволительно разли-

[18] *Guthrie.* The Greeks and their Gods, p. 319.

[19] Найден в 1962 году недалеко от города Дервени, в Фессалониках, и датируется IV в. до н.э. Речь идет о комментарии орфического текста, что подтверждает древность и высокий философский уровень подобных писаний.

[20] Этот вид космогонии напоминает мемфисское богословие (§26), систему Ферекида и самосотворение Праджапати (§76).

[21] *Плутарх.* De esu carn. I, гл. VII (*Kern.* Or. Fr. n° 210); *Dion Chrysostome,* XXX, 55. Наиболее полная версия содержится у *Климента Александрийского.* Протрептик, II, 17, 2; 18, 2.

чить в формуле Пиндара: «Искупление древнего беззакония» (fr. 133, Schr.), а также в отрывке из «Законов» (701c) — о тех, в ком «проявляется древняя природа титанов». Согласно сведениям Олимпиодора, можно предположить, что Ксенократ, ученик Платона, связывал понятие тела как «темницы» с Дионисом и титанами[22].

При любой интерпретации этих расплывчатых сведений, верно одно: в древности миф о титанах рассматривался как «орфический». Судя по мифу, человек был наделен и титанической, и божественной природой одновременно, поскольку останки титанов содержали равным образом и тело Диониса-ребенка. Тем не менее, посредством обрядов очищений (*katharmoi*) и посвящения (*teletai*), а также ведя «орфический» образ жизни, можно было избавиться от титанического элемента и стать *bakhos*; иными словами, отделить божественное — дионисийское — начало и причаститься ему.

Нет необходимости подчеркивать новизну и оригинальность этой концепции. Вспомним месопотамскую параллель: сотворение человека Мардуком из земли (т.е. из тела древнего чудовища Тиамат) и из крови архидемона Кингу (ср. §21). Но орфическая антропология, будучи не менее мрачной и трагической, парадоксальным образом содержит в себе элемент надежды, отсутствующий не только в месопотамской картине мира, но также и в гомеровской концепции. Ибо, несмотря на свое происхождение от титанов, человек, свойственным ему образом, причастен божественному. Он способен даже освободиться от «демонического» элемента, проявляющегося в мирском существовании как таковом (невежество, мясоедение и т.п.). С одной стороны, в этом можно усмотреть дуализм (дух-тело), весьма близкий к платоновскому; с другой стороны — совокупность мифов, верований, правил поведения и посвящений, которые обеспечивают обособленность «орфика» от себе подобных и, в конечном счете, отделенность души от Космоса. Все это напоминает многочисленные индийские сотериологические учения и техники (§195) и предвосхищает возникновение различных гностических систем (§229 и сл.).

§182. Новая эсхатология

Что касается «орфической» эсхатологии, то ее можно восстановить в общих чертах по некоторым отрывкам из Платона, Эмпедокла и Пиндара. После смерти душа направляется в Аид. Согласно «Федону» (108a) и «Горгию» (524a), дорога в Аид «не прямая и не торная — на ней много препон и распутий». В «Государстве» (614c-d) уточняется, что праведному позволено держаться правого пути, в то время как нечестивому прихо-

[22] *Олимпиодор*, in Phaed. 84, 22.

дится сворачивать на левый. Аналогичные указания встречаются в стихах на золотых пластинах, найденных в могильниках Южной Италии и на Крите и датируемых, по меньшей мере, пятым веком. «Приветствие тебе, шагающему правым путем к священным лугам и роще Персефоны». Текст содержит точные указания: «По левую сторону от жилища Аида ты найдешь источник, над которым раскинулся белый кипарис; не приближайся к этому источнику. Ты найдешь другой: свежая вода устремляется из озера Памяти (Мнемосины), и стражи ее охраняют. Скажи им: "Я дитя Земли и Звездного Неба, вы знаете это; но я высох от жажды и я умираю. Дайте мне скорее свежей Воды, что течет из озера Памяти". И стражи дадут тебе испить из священного источника, и после этого ты будешь царствовать среди других героев»[23].

В мифе про Эра Платон сообщает, что все души, жребий коих — перевоплощение, должны пить из Леты, чтобы забыть о своем пребывании в загробном мире. Но души «орфиков», считалось, не могли воплотиться вновь; вот причина, по которой они должны были избегать вод Леты. «Я вырвался из круга тяжких страданий и скорби и быстрым шагом устремился к вожделенному венцу. Я нашел прибежище в объятьях Жены, царицы преисподней». Богиня отвечает: «О счастливец, о блаженный! Из человека, которым ты был, ты стал богом»[24].

«Круг тяжких страданий» предполагает определенное число перевоплощений. После смерти душа подвергается суду, отправляется в место наказания или блаженства и возвращается на землю через тысячу лет. Прежде чем выйти из этого круга, простой смертный должен пройти по нему десять раз. Орфики подробно расписывали мучения грешников, «нескончаемые муки, уготованные проклятым»[25]. Керн

[23] Пластины из Петелии и Элеферны. Ср.: *Orpheus*, p. 171 sq., а также новую интерпретацию: *Zuntz*. Persephone, p. 364 sq.

[24] Начало текста заслуживает особого внимания. Посвященный обращается к инфернальным божествам: «Я вышел из общества чистых, о пречистая владычица преисподней, Евкл, Эвболей, и вы, другие бессмертные боги. Могу похвалиться, что принадлежу к вашему блаженному роду. Но я поражен судьбой, как и другие бессмертные боги...» (ср.: *Zuntz*. Op. cit., p. 318). В другой табличке содержатся важные подробности: «Я претерпел кару, которой заслуживали мои неправедные деяния... Ныне я, молясь, предстаю пред ослепительной Персефоной, чтобы ее благоволением сподобиться селений святых». Богиня милостиво принимает его: «Приветствую тебя, претерпевшего муку, какой ты никогда прежде не испытывал... Привет, привет, привет тебе, идущему правым путем к священным лугам и к рощам Персефоны».

[25] «Погруженные в трясину, они понесут кару за свою нравственную скверну (Государство, 363d; Федон, 69c), как свиньи, любящие валяться в грязи (ср.: *Плотин*, I, 6, 6), или же будут напрасно тщиться, наполняя продырявленную бочку или нося воду решетом» (Горгий, 493b; Государство 369e). Образ безумных, которые, по Платону, с ненасытностью предаются неутолимым страстям, в действительности может оказаться карой для тех, которые не прошли очистительных омовений и должны в Аиде постоянно, но тщетно, носить воду для очистительной бани (*F. Cumont*. Lux perpetua, p. 245).

утверждал даже, что орфизм первым создал преисподнюю[26]. Катабасис Певца в поисках Эвридики и впрямь подтверждает разного рода описания инфернального мира. Нам снова встретится «шаманический» элемент — преобладающая черта в мифе об Орфее: известно, что во всей Центральной и Северной Азии именно шаманы подробнейшим описанием своих экстатических схождений в преисподнюю разработали и ввели в обиход обширную и живописную картину инфернальной географии[27].

Пейзаж и путь, изображенные на золотых пластинах: источник и кипарис, путь направо, — как, впрочем, и «жажда умершего», имеют параллели во многих мифологиях и погребальной географии. Не следует исключать и определенное влияние Востока. Но скорее всего, речь идет все-таки об общем старинном наследии — результате тысячелетнего осмысления экстазов, видений и экзальтации, сновидческих похождений и воображаемых путешествий — наследии, безусловно, по-разному оцениваемом в разных традициях. Как правило, дерево у источника или у родника — характерный образ «Рая»; в Месопотамии этой картине соответствует сад, в котором есть священное дерево и источник, охраняемые Царем-Садовником, наместником Бога (§22). На орфических пластинах, таким образом, отражена иная концепция загробной жизни, нежели та, что засвидетельствована в гомеровской традиции, и в этом — их религиозная значимость. Возможно, речь идет о восточных архаических верованиях и мифах Средиземноморья, хранившихся в народных и маргинальных кругах и имевших некоторый вес среди орфиков, пифагорейцев и всех увлеченных эсхатологической тайной.

Но еще важнее — новое толкование «жажды души». Погребальные возлияния с целью утолить жажду умерших засвидетельствованы в многочисленных культурных традициях[28]. Вера в то, что «Вода Жизни» обеспечивает герою воскресение, распространена равным образом в мифах и фольклоре. Греки приравнивали смерть к забвению: мертвые — люди, которые потеряли память. Лишь избранные, такие как Тиресий или Амфиарай, сохраняют память после кончины. Дабы сделать своего сына Ефалида бессмертным, Гермес наделил его «незыблемой Памятью»[29]. Однако на фоне учения о пересе-

---

[26] *Pauly-Wissova.* Realencyclopädie, s. v. «Mysterien», col. 1287. Кюмон склонен видеть в орфической литературе источник для всей «литературы галлюцинаций», начиная с Плутарха и Апокалипсиса Петра до Данте: op. cit., p. 246.

[27] Ср:. *Eliade.* Le Chamanisme, p. 395 sq.

[28] См.: *Eliade.* «Locum refrigerii...».

[29] «Даже когда он переправится через Ахерон, забвение не овладеет его душой; и где бы он ни пребывал — в царстве теней или в обители солнца — он всегда сохранит в памяти увиденное» (*Аполлоний Родосский.* Аргонавтика, I, 463).

лении душ мифология памяти и забвения меняется. Назначение Леты становится прямо противоположным: ее воды больше не принимают душу, покинувшую тело, дабы заставить ее забыть о земном существовании. Напротив, Лета стирает в душе воспоминания о небесном мире, и та возвращается на землю для перевоплощения. «Забвение» символизирует уже не смерть, а возврат к жизни. Душа, имевшая неосторожность испить из Леты (по выражению Платона, «глоток забвения и зла», «Федр», 248c), реинкарнируется и вновь попадает в круг перемен. Пифагор, Эмпедокл и им подобные мыслители, разделявшие учение о метемпсихозе, утверждали, что они помнят о своих прежних жизнях; иными словами, им каждый раз удалось сохранять память[30].

Вполне вероятно, что фрагменты с золотых пластин были частью канонического текста, своего рода путеводителя по загробному царству, сравнимого с египетской или тибетской «Книгой мертвых». Некоторые ученые оспаривали орфическое происхождение пластин, склоняясь в пользу пифагорейского. Известны даже утверждения, что большинство идей и ритуалов, считающихся орфическими, в действительности написаны или скомпонованы пифагорейцами. Вопрос слишком сложен, чтобы можно было разобраться в нем на нескольких страницах. Сделаем, однако, оговорку, что вероятный вклад Пифагора и пифагорейцев, при всей его значимости, не меняет смысла, который мы вкладываем в понятие «орфический». Да, аналогия между легендами об Орфее и о Пифагоре очевидна; равным образом очевидна и популярность обеих легенд. Как и легендарному «основателю посвящений», Пифагору, который был исторической личностью и все же — «божественным человеком», свойствен грандиозный синтез архаичных черт (в том числе и некоторых «шаманских»), а также смелая переоценка аскетических и созерцательных техник. Так, в легендах о Пифагоре рассыпаны многочисленные намеки на его связь с богами и духами, на его власть над животными, на способность появляться одновременно в нескольких местах. Буркерт трактует знаменитое «золотое бедро» Пифагора в свете посвящения шаманского типа (в самом деле, известно, что во время посвящения у сибирских шаманов могли обновляться органы, и суставы делались железными). Наконец, катабасис Пифагора — тоже явление из области шаманства. Иероним Родос-

[30] Ср.: *Eliade.* Aspects du mythe, p. 150 sq. Тренировка и культура памяти занимала важное место в пифагорейских братствах (*Диодор*, X, 5; *Ямвлих*. Жизнь Пифагора, 78 sq.). Тема «забвения» и припоминания, первые свидетельства о которой сязаны с легендарными греческими персонажами VI в., сыграла важную роль в индийских созерцательных и умозрительных техниках; в гностицизме она получит дальнейшее развитие (§130).

ский повествует, как Пифагор спустился в Аид и как там он увидел души Гомера и Гесиода, искупающие то, что они погрешили устами против богов[31]. Впрочем, такие «шаманские» черты не являются исключительно принадлежностью легенд об Орфее и Пифагоре. Гиперборей Абарид, жрец Аполлона, летал на стреле (§91); Аристей из Проконнеса был знаменит тем, что впадал в транс (который легко можно было принять за смерть), мог появляться одновременно в двух местах и оборачиваться вороном. Гермотим из Клазомены, которого некоторые древние авторы считали предыдущим воплощением Пифагора, имел способность на долгое время покидать свое тело[32].

К сходству легендарных жизнеописаний прибавляются и аналогии между учениями и практикой орфиков и пифагорейцев: вера в бессмертие и метемпсихоз, в наказание преисподней и в окончательное возвращение души на Небо; вегетарианство, важность, придаваемая очищениям, аскетизм. Однако все эти сходства и аналогии отнюдь не свидетельствуют о несостоятельности «орфизма» как автономного движения. Вполне допустимо, что некоторые «орфические» произведения принадлежали пифагорейцам; однако было бы наивно предполагать, что эсхатологические мифы, верования и ритуалы орфиков были придуманы Пифагором или его учениками.

Оба религиозных движения развивались параллельно, будучи выражением одного и того же *Zeitgeist*, с той разницей, что, под руководством своего основателя, «секта» пифагорейцев не только образовала замкнутое общество эзотерического типа, но и разработала систему «полноценного образования»[33]. Более того, пифагорейцы не пренебрегали и активной политикой: некоторое время под их властью находился ряд городов Южной Италии.

Однако огромная заслуга Пифагора состояла в том, что он заложил основы «целостного знания», «холистики»: научное знание включалось в совокупность этических, метафизических и религиозных принципов и дополнялось различными методиками телесных упражнений.

---

[31] *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 117. Перечень чудесных легенд о Пифагоре с указанием источников и новой библиографией см. в: *Walter Burkert.* Weisheit und Wissenschaft, p. 118 sq., 133 sq., 163 sq. (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 120 sq., 141 sq., 166 sq.). Правда, в этих легендах отсутствуют ссылки на экстатические путешествия шаманского типа.

[32] См.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 45, n. 44–45. Ср.: ibid., pp. 45–46, — аналогичные примеры.

[33] Они дополняли свои аскетические и нравственные правила изучением музыки, математики и астрономии. Однако известно, что конечная цель этих дисциплин была мистического порядка. В самом деле, если «все есть число» и «все есть гармония противоположностей», то все живущее (включая Космос, ибо он тоже «дышит») родственно.

Другими словами, у знания была одновременно гносеологическая, экзистенциальная и сотериологическая функция. Это традиционное «целостное знание»[34], которое присутствует в мысли Платона, равно как и у гуманистов итальянского Возрождения, у Парацельса или у алхимиков XVI в. — «целостное знание» в том виде, в котором оно практиковалось, прежде всего, в индийской и китайской медицине и алхимии.

Некоторые авторы склонны видеть в орфическом движении своего рода «церковь» или секту наподобие пифагорейской. Тем не менее, мало вероятно, чтобы орфизм мог оформиться как «церковь» или как тайная организация, основанная на религии мистерий. Движение, одновременно и «популярное», и привлекательное для элиты общества своими «посвящениями» и «книгами», схоже, скорее, с индийским тантризмом и с неодаосизмом. Эти религиозные движения не были «церковью»; они были «школами», с параллельными традициями, знаменитыми своими учителями, иногда легендарными, и обширной литературой[35].

С другой стороны, в орфиках можно узнать последователей тайных общин, которые в древнюю эпоху исполняли различные функции и назывались кабиры, тельхины, куреты, корибанты, дактили — общин, члены которых ревностно оберегали «секреты ремесла» (они были металлургами и кузнецами, а кроме того, целителями, прорицателями, совершали посвящения и т.д.). Просто орфики заменили «секреты ремесла» вместе с различными методиками, имевшими целью добиться господства над материей, «секретами», относящимися к загробной участи души.

Хотя орфизм утратил свою притягательность после мидийских войн, его центральные идеи — дуализм, бессмертие, и, следовательно, божественность человека, эсхатология — особенно в интерпретации Платона — продолжали занимать греческую мысль. Течение уцелело и в народе (орфеотелесты). Позднее, в эллинистическую эпоху, можно различить влияние некоторых орфических концепций в религиях мистерий, предшествовавших новому витку, на который выйдет орфизм в первые века христианской эры — прежде всего благодаря неоплатоникам и неопифагорейцам. Именно эта способность к развитию и обнов-

[34] Тот факт, что после Аристотеля престиж этого типа «тотального знания» упал и что научные исследования стали ориентироваться на методологию, которая в XVI–XVII вв. в Европе дала ошеломляющие результаты, отнюдь не свидетельствует об ущербности холистического движения. Речь идет лишь о новой перспективе и о другой ориентации. Алхимия не была химией в зачаточном состоянии. Это была дисциплина, сопряженная с иной системой ценностей, ориентированной на другую цель, нежели химия.

[35] Так же как и в случае с тантризмом, некоторые более поздние орфические тексты представлены как откровение древнего учения — по крайней мере, в отдельных случаях это можно подтвердить.

лению, к творческому вмешательству в многочисленные синкретические религиозные системы, дает представление о широком резонансе «орфического» опыта.

Что касается личности Орфея, то, независимо от «орфизма», о ней бесконечно продолжали рассуждать иудейские и христианские богословы, герметики и философы Возрождения, поэты — от Полициано до Попа, от Новалиса до Рильке и Пьера Эммануэля. Орфей — один из редких мифических персонажей Греции, которого Европа — будь то Европа христианская или Европа эпохи Просвещения, Романтизма или наших дней, — не захотела забыть (см. том III).

§183. Платон, Пифагор и орфизм

По знаменитому выражению А.Н. Уайтхеда, история западной философии является, в сущности, не чем иным, как заметками на полях платоновых рукописей. Не меньше значимость Платона и в истории религиозных идей: поздняя античность, христианское богословие (в особенности, начиная с IV в.), исмаилитский гнозис, итальянское Возрождение по-разному испытали на себе глубокое влияние религиозной мысли Платона. Это тем более примечательно, если учесть, что первым и самым стойким призванием Платона была не религия, а политика. Действительно, Платон мечтал создать идеальное общество, выстроенное по закону справедливости и гармонии, — город, где каждый житель должен был выполнять свою точную функцию. Между тем, Афины и другие греческие города уже некоторое время подтачивались политическими, религиозными и моральными кризисами, угрожавшими самим основам социального здания. Сократ видел главную причину распада в релятивизме софистов и в общем для всех скептицизме. Отрицая существование абсолютного и неизменного начала, софисты имплицитно оспаривали возможность объективного знания. Чтобы положить конец несоответствиям в их рассуждениях, Сократ делал упор на майевтику — метод, целью которого было познание себя и дисциплинирование духовных способностей. Исследование природного мира его не интересовало. Платон же стремился дополнить своего учителя и, чтобы дать научное обоснование ценности знания, — изучил математику. Платон был увлечен пифагорейской концепцией всемирного единства, неизменного порядка Космоса и гармонии, которая управляет как ходом планет, так и музыкальным строем[36]. Разрабатывая теорию Идей — надмирных и неизменных прообразов земных вещей, — Платон

[36] Аристотель не без лукавства писал, что единственное различие между Платоном и Пифагором, — в терминологии («Метафизика», 987b, 10 sq.). Но, как справедливо отмечает Буркерт (*Lore and Science*, p. 44), для Пифагора вещи — это числа.

отвечал софистам и скептикам: объективное знание все же возможно, поскольку оно опирается на вечные модели, существовавшие прежде бытия.

Для наших целей несущественно, что о мире Идей Платон говорил порой как о модели земного мира, в котором все материальные предметы «имитируют» идеи настолько, насколько это в их власти, — или порой утверждал, что мир осязаемых вещей «участвует» в мире идей[37]. Но, раз уж этот мир вечных моделей был постулирован, надо было дать объяснение тому, когда и каким образом человек приходит к познанию идей. Чтобы решить эту проблему, Платон присвоил некоторые «орфические» и пифагорейские теории, касающиеся участи души. Уже Сократ, безусловно, настаивал на бесценности души, потому что она *одна* является источником знания. Восставая против расхожего мнения, утвержденного Гомером, а именно: что «душа подобна дыму», Сократ подчеркивал необходимость «заботиться о своей душе». Платон пошел гораздо дальше: для него душа — *а не жизнь*! — есть высшая ценность, потому что она принадлежит идеальному и вечному миру. Таким образом, он заимствует из орфико-пифагорейской традиции учение о переселении души и о припоминании (*анамнез*), приспосабливая его к своей собственной системе.

Для Платона знать, в конечном счете, означает вспоминать (ср., в частности, «Менон», 81, c, d). В промежутке между двумя земными существованиями душа созерцает Идеи: она приобщается к чистому и совершенному знанию. Однако, реинкарнируясь, душа пьет из источника Леты и забывает знание, обретенное через прямое созерцание Идей. Тем не менее, это знание скрыто присутствует в воплощенном человеке и, благодаря философской работе, оно может быть извлечено на свет. Физические предметы помогают душе сосредоточиться на себе самой и путем своего рода «возврата назад» вновь обрести и восстановить первоначальное знание, которым душа обладала в своем надмирном состоянии. Смерть, следовательно, представляет собой возврат к первоначальному и совершенному состоянию, периодически утрачиваемому на время воплощения души[38].

Философия есть «приготовление к смерти» в том смысле, что она учит душу, однажды разлученную с телом, как навсегда остаться в мире Идей и, значит, избежать нового перевоплощения. Короче говоря, истинное знание и единственная политика, которые могли спасти гре-

---

[37] Ср.: *Guthrie*. The Greeks and their Gods, p. 345 (= Les Greques et leurs Dieus, p. 377); ibid. A History of Greek Phylosophy, vol. VI, p. 329 sq.

[38] *Eliade*. Aspets du Mythe, p. 153–154. См. ibid. p. 154 sq. — некоторые наблюдения на предмет аналогий между теорией Идей и платоновским *анамнезом* и нормами поведения в архаических обществах (ср. также: Le Mythe de l'éternel retour, p. 48 sq.).

ческие города от упадка, основывались на философии, постулирующей идеальную и вечную Вселенную и переселение души[39].

Эсхатологические умопостроения были в большом ходу. Разумеется, учение о бессмертии и переселении души, о метемпсихозе не содержали ничего нового. В VI в. Ферекид Сиросский первым заявил о том, что душа бессмертна и что она периодически возвращается на землю для воплощения[40]. Трудно установить возможный источник этого верования. Во времена Ферекида оно было ясно сформулировано лишь в Индии. Египтяне считали душу бессмертной и способной перевоплощаться в различных животных, однако у них не было и следа стройной теории о переселении душ. Геты также верили в возможность «стать бессмертным», но и они не знали о метемпсихозе и переселении душ[41].

Как бы то ни было, эсхатология Ферекида не нашла отклика в греческом мире. Популярным и одновременно систематизированным учение о переселении душ и метемпсихозе стало лишь благодаря «орфизму» и, в особенности, Пифагору, его ученикам и его современнику Эмпедоклу. При этом космологические умопостроения Левкиппа и Демокрита, новейшие по тем временам астрономические открытия и, главным образом, учение Пифагора радикальным образом изменили представление о бессмертии души и, следовательно, о том, как устроен потусторонний мир. Поскольку было известно, что Земля — шар, то ни для подземного Аида Гомера, ни для «Островов Блаженных», по идее, располагавшихся на крайнем Западе, не осталось места в мифологической географии земли. Одна пифагорейская максима гласит, что «Острова Блаженных — это Солнце и Луна»[42]. Постепенно утвердились новая эсхатология и другая география загробного мира: теперь загробный мир располагается в стране звезд, душа имеет небесное происхождение (согласно Левкиппу и Демокриту, душа состоит «из огня», как Солнце и Луна) и в конце концов возвратится на небеса.

Платон сделал решающий вклад в эту эсхатологию. Он разработал новую и более последовательную «мифологию души», опираясь на ор-

---

[39] Вспомним, что индийская метафизика тщательно разработала доктрину о переселении душ (*сансара*); не соотнося ее, однако, с теорией познания, не говоря уже о политике (§80).

[40] *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 38 (= Diels, A 5). См. другие ссылки в: *M.L. West*. Early Greek Philosophy and the Orient, p. 25, nn. 1–2. Согласно другой традиции, Ферекид пользовался «финикийскими тайными книгами»; однако здесь мы сталкиваемся с клише, не имеющим научного обоснования (*West*. Op. cit., p. 3), хотя восточные влияния на мысль Ферекида представляются значительными (West, p. 34 и sq.).

[41] *Геродот*, IV, 93 sq. Ср.: §179.

[42] Всё же в другой традиции под катабасисом Пифагора подразумевается вера в подземный мир.

фико-пифагорейскую традицию и используя некоторые восточные источники, но пропустив все эти элементы через собственную концепцию. Он пренебрег «классической» мифологией, основанной на Гомере и Гесиоде. Долгий процесс эрозии окончился тем, что гомеровские мифы и боги утратили свою изначальную значимость[43]. Впрочем, в гомеровской традиции не нашлось бы ни одной точки опоры для «мифологии души». С другой стороны, Платон сам в своих ранних диалогах противопоставлял *миф логосу*; миф, в лучшем случае, является смесью вымысла и правды. Тем не менее, в своем главном произведении, «Пире», Платон без колебаний пускается в многословные рассуждения о двух мифических сюжетах: космогоническом Эросе и, главное, о первозданном человеке, представляемом двуполым существом сферической формы («Пир», 189e и 193d). Однако речь идет о мифах с архаической структурой. Андрогинность первого человека засвидетельствована в ряде древних традиций (например, у индоевропейцев)[44]. Основной замысел мифа об андрогине очевиден: человеческое совершенство воспринимается как единство без малейшего изъяна. Платон же придает этому новое значение: сферическая форма и движения антропоморфного существа имеют сходство с небесными светилами, от которых оно произошло.

Следует, в первую очередь, объяснить именно небесное происхождение человека, ибо оно лежит в основе «мифологии души». Впервые эсхатологический миф встречается у Сократа в «Горгии» (493): тело есть могила души. Сократ отстаивает эту эсхатологию, ссылаясь на Еврипида и на орфико-пифагорейские традиции. Переселение душ здесь только подразумевается, однако эта тема, основная для платоновской эсхатологии, проанализирована, как мы только что видели, в «Меноне» (81a-e). В «Федоне» (107e) Платон уточнил, что после длительного периода душа возвращается на землю. В «Государстве» речь вновь заходит об архаическом символизме «макрокосм-микрокосм»; это понятие развивается здесь в типично платоновском смысле — равнозначность души, Государства и Космоса. Однако о мифотворческой мощи Платона свидетельствует преимущественно тема пещеры («Государство», VII).

---

[43] Уже Ксенофонт (р. ок. 565 г.) не боялся открыто критиковать гомеровский пантеон, в особенности, антропоморфность богов. Он признавал, что «на небесах над всеми богами и людьми существует бог, образ и мысли которого не имеют ничего общего с обликом и мыслями смертных» (fr. B, 23). Даже такой глубоко религиозный автор, как Пиндар, отвергает «невероятные» мифы («I Олимпийская ода», 28 sq.).

[44] Начиная с неоплатонизма и христианского гнозиса и вплоть до немецкого романтизма, эта концепция будет снова и снова повторяться. Ср.: *Eliade*. Méphistophélès et l'Androgyne, pp. 121 sq.

Эсхатологическое ви́дение достигает своей вершины в диалоге «Федр»: здесь впервые участь души приведена в соответствие с движениями небесных сфер (246b и сл.). Первооснова Космоса приравнивается к первооснове души. Интересно, что в том же самом диалоге действуют два экзотических символа: мифический образ души, которая уподобляется возничему, управляющему колесницей, и образ «крыльев души». Первый встречается в «Катха-упанишаде» (I, 3, 3–6), его отличие у Платона — в том, что конями трудно править, поскольку они скачут не в лад. Что касается «крыльев души», то они «начинают расти», когда человек «созерцает красоту этого мира и обращает мысленный взор на Красоту как таковую» (249e). О росте крыльев после посвящения говорится у даосов в Китае и в тайных традициях австралийских целителей[45]. Образ связан с представлением о душе как о летучей духовной субстанции, сравнимой с птицей или с бабочкой. «Полет» символизирует постижение тайных вещей или метафизических истин[46]. Использование этого древнейшего символизма не должно удивлять. Платон «заново открывает» и развивает то, что можно было бы назвать архаической онтологией: *учение об образцовых моделях, характерное для традиционной духовности, находит свое продолжение в теории Идей.*

В космогоническом мифе из диалога «Тимей» разработаны некоторые мотивы «Протагора» и «Пира», однако речь идет о новом творении. Кроме того, примечательно, что именно пифагореец Тимей в этом шедевре космогонического видения Платона утверждает, будто Демиург сотворил столько же душ, сколько существует звезд («Тимей» 41d и сл.). Впоследствии ученики Платона завершили учение об «астральном бессмертии». Итак, именно благодаря грандиозному платоновскому синтезу, включенные в него орфические и пифагорейские элементы получают самое широкое распространение. Это учение, в котором различимо также вавилонское влияние (божественность звезд), станет доминирующим, начиная с эллинистической эпохи[47].

Политическая реформа, о которой мечтал Платон, так и останется в проектах. Спустя поколение после его смерти греческие города-государства падут под победоносным напором Александра Великого. Это

---

[45] Даосы верят, что когда человек постигает дао, его тело обрастает перьями. Об австралийских целителях см.: *Eliade.* Les religions australiennes, p. 136 sq. Эти образы будут повторяться и развиваться у неоплатоников, Отцов Церкви и гностиков.

[46] «Мысль (*manas*) — быстрейшая из птиц», сказано в «Ригведе» (VI, 9, 5). «Тот, кто понимает, имеет крылья» («Панчавимша-брахмана», IV, 1, 13).

[47] Ср.: *Burkert.* Lore and Science, p. 360. Веру в то, что душа имеет связь с небом и звездами, и даже в то, что она приходит с неба и возвращается туда, разделяли ионийские философы, начиная от Гераклита и Анаксагора; *Burkert*, p. 362

один из редких моментов всемирной истории, когда конец одной цивилизации почти совпадает с началом цивилизации другого, нового типа, расцвет которой приходится на эллинистическую эпоху. Знаменательно, что Орфей, Пифагор и Платон стоят у истоков вдохновения новой религиозности.

§184. Александр Великий и эллинистическая культура

Ко времени кончины Александра, которому не было и 33-х лет, в Вавилоне 13 июня 323 года, его царство простиралось от Египта до Пенджаба. За 12 лет и 8 месяцев своего царствования он подчинил города-государства Греции, Малой Азии и Финикии, завоевал империю Ахеменидов и победил Пора. И все же, несмотря на свой гений и полубожественный ореол (его считали сыном Зевса-Аммона), Александру довелось узнать пределы своего могущества. Армия взбунтовалась, отказавшись переправляться через реку Биас и продолжать поход на Индию, и «властелин мира» был вынужден подчиниться. Это было сильнейшим поражением и крушением его невероятного замысла — завоевать Азию вплоть до «крайнего океана». Тем не менее, когда Александр отдал приказ к отступлению, ближайшее будущее Индии, а также историческое будущее мира в целом, было уже предначертано: Азия была теперь «открыта» для средиземноморского влияния; отныне связи между Востоком и Западом никогда не будут полностью нарушены.

После выхода в свет жизнеописания, составленного Дройсеном (1833), и, в особенности, после книги Тарна (1926), многие историки выдвигали различные, даже противоположные мнения, пытаясь объяснить, какую цель преследовал Александр, когда завоевывал Азию[48]. Было бы несерьезно пытаться на нескольких страницах изложить суть спора, который длится вот уже полтора столетия. Но с какой бы точки зрения ни рассматривали ученые военные походы Александра, они соглашаются в том, что последствия этих походов были глубоки и необратимы. После Александра историческая картина мира коренным образом изменилась. Прежний политический и религиозный строй — города-государства и их культовые установления, *полис* «как Центр Мира» и хранилище образцовых моделей, антропология, основанная на уверенности в непреодолимой грани между греками и «варварами», — весь этот строй рухнул. На смену ему постепенно пришло понятие *ойкумены*, а также «космополитические» и «универсалистские» тенденции. Несмотря на разного рода сопротивление, осознание фундаментального единства человеческого рода стало неизбежным*[53].

[48] Достаточно, например, сравнить монографии следующих авторов: *A.R. Burn, R.D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Green, R.L. Fox.*

Аристотель, наставник Александра, утверждал, что рабы являются рабами просто по рождению и что «варвары» — рабы *naturaliter* [по своей природе][49]. Однако в Сузах Александр выдал замуж двух ахеменидских принцесс и сочетал браком по персидскому обычаю девяносто человек из числа своих приближенных с девушками из знатных иранских фамилий. Одновременно, по этому же обычаю, состоялся брак десяти тысяч македонских солдат. В дальнейшем персы заняли первые места в армии и даже сражались в фалангах. Македоняне были далеки от того, чтобы разделить политические взгляды своего государя. Они были победителями и завоевателями и видели в «варварах» не более чем побежденные народы. Когда македоняне взбунтовались в Описе — ибо, как сказал один из них: «Ты сделал персов своими родичами», — Александр воскликнул: «Я сделал *всех вас* своими родичами!». Мятеж окончился примирительным пиршеством, на которое, по преданию, было приглашено три тысячи человек. В заключение Александр произнес молитву о мире и пожелал, чтобы все народы его империи стали союзниками в управлении обществом. Кроме того, он пожелал, чтобы все народы мира жили вместе в гармонии и единодушии (*homonoia*). «Прежде он говорил, что все люди —сыновья одного Отца и что его молитва выражала веру в то, что он принял от Бога миссию Примирителя Мира»[50].

Александр никогда не провозглашал себя сыном Зевса; тем не менее, он принимал это обращение от других. Чтобы укрепить объединение греков и персов, он ввел иранский церемониал «поклонения» (*proskynesis*) царю. (Костюм и этикет ахеменидских государей он уже перенял). Для иранцев *proskynesis* различался в соответствии с социальным положением того, кто совершал этот церемониал. На барельефе из Персеполя изображены: Дарий I, сидящий на троне, и знатный перс, целующий ему руку. Правда, Геродот утверждает, что подданные низшего сословия простирались перед государем ниц. Столкнувшись с недовольством соратников, Александр отменил *proskynesis*; фактически, этим он отказался от идеи стать богом своей империи[51]. Возможно, идея самообожествления была продиктована ему примером фараонов, однако не обошлось, по-видимому, и без влияния некоторых тенден-

[49] *Аристотель*, fr. 658. Ср.: *Платон*. Государство, 470c–471a. Исократ, противник Аристотеля, напротив, утверждал, что теперь слово «эллин» обозначает того, у кого есть некоторое образование, а не того, кто обязан своим происхождением какой-либо этнической группе (Панегирик, 50).

[50] *Tarn*. Alexander the Great, p. 117.

[51] *Tarn*. Ibid., p. 80. Философ Калисфен, который советовал Александру сохранить этот обычай *исключительно* для азиатов, был впоследствии обвинен в заговоре и казнен. О «замысле *proskynesis*» см. недавнюю работу: *Peter Green*. Alexander of Macedon, p. 372 sq.

ций, развивавшихся в Греции. Взять хотя бы такой пример: Аристотель, бесспорно, имея ввиду Александра, писал, что Верховный Правитель, когда бы он ни пришел, всегда будет богом среди людей («Политика», III, 13; 1284a). Так или иначе, преемники Александра в Азии и в Египте без колебания согласятся принимать божественные почести.

На исходе двадцатилетия войн и перемирий то, что осталось от империи, было разделено между тремя македонскими династиями: Азия отошла к Селевкидам, Египет — к Лагидам (Птолемеям), а Македония — к Антигонидам. Но прибл. с 212 г. Рим начал вмешиваться в дела эллинистических царств и, в конце концов, целиком завладел средиземноморским миром. Когда ок. 30 г. Октавий завоевал Египет, новая *ойкумена* распространилась от Египта и Македонии до Анатолии и Месопотамии. Однако установление *Imperium Romanium* стало и концом эллинистической цивилизации.

Унификация исторического мира, собранного Александром, совершалась, в первую очередь, через массовый отток эллинов в восточные области и через распространение греческого языка и эллинистической культуры. Простонародный греческий (*koinē*) был разговорным и письменным языком от Индии и Ирана до Сирии, Палестины, Италии и Египта. Как в древних, так и в недавно основанных городах греки возводили свои храмы и театры, строили *гимнасии*. Постепенно образование греческого типа было принято богатыми и знатными людьми всех азиатских стран. Во всех уголках эллинистического мира превозносились значение и важность «учения» и «мудрости». К обучению, почти всегда основанному на философии, относились чуть ли не с религиозным чувством. В истории еще никогда не наблюдалось такой тяги к учению — и как к средству продвижения по социальной лестнице, и как к орудию духовного совершенствования[52].

Модные философские направления, в первую очередь, стоицизм, введенный неким кипрским семитом Зеноном из Китиона, а также доктрины Эпикура[53] и киников, были признаны во всех городах *ойкумены*. То, что было названо греческим или «эллинистическим Просвещением», способствовало развитию как индивидуализма, так и космополитизма. Упадок *полиса* приводил индивида к освобождению от его исконных гражданско-религиозных уз; однако это освобождение ставило

---

[52] В Западной и Центральной Европе лишь в XVII в. можно было наблюдать подобное увлечение, в частности, увлечение «новым знанием», т.е. новым методом обучения и научного исследования, посредством которого предполагалось оздоровить и реформировать христианский мир. Ср. т. III.

[53] Прибыв в Афины ок. 315 г., Зенон в 300 г. открыл свою школу в Расписной стое (*Stoa poikile*). Сын Афинянина, Эпикур родился на Самосе и, начиная с 306 г., преподавал в Афинах.

его перед лицом одиночества и отчужденности в Космосе, наводящем ужас своей таинственностью и необъятностью. Стоики тщились поддержать индивида, указывая ему на однородность города и Вселенной. Уже Диоген, современник Александра, объявлял себя *космополитом*, гражданином мира[54] (иными словами, Диоген не признавал себя гражданином какого-либо города или страны). Именно благодаря стоикам, обрела популярность та идея, что все люди — *космополиты*, граждане одной цитадели — Космоса — независимо от их социального происхождения и географического местонахождения[55]. «Своим идеальным государством Зенон выражал светлую надежду, с тех пор не покидавшую человека; он мечтал о мире, который больше не будет разделен на государства, но станет одним большим городом, управляемым единым божественным Законом; все граждане в нем будут объединены не человеческими законами, а по взаимному согласию, или, как выражался Зенон, по Любви»[56].

Эпикур также пропагандировал «космополитизм», однако главной его целью было благополучие индивида. Он допускал существование богов. Только эти боги не имели ни малейшего влияния ни на Космос, ни на людей. Мир был машиной, приведенной в движение чисто механическим способом, без автора и без цели. Так что человек волен выбирать тот способ существования, который более всего для него пригоден. Философия Эпикура ставила целью показать, что ясность и счастье, обретенные посредством *атараксии* [невозмутимости], свойственны лучшему из возможных существованию.

Основоположник стоицизма разрабатывал свою систему в противовес учению Эпикура. Согласно Зенону и его ученикам, толчок развитию мира дало самое первое Богоявление — огненного зародыша, из которого произошел *logos spermatikos* [осеменяющий разум], т.е. вселенский Закон. Подобным же образом и человеческий рассудок произошел от божественной искры. В этом монистическом пантеизме, постулирующем единый Разум, Космос видится как «живой и полный мудрости» (*Stoicorum veterum fragmenta* I, n. 171 sq.; II, n. 441–444 sq.). Но мудрец открывает в глубине своей души, что он обладает тем же логосом, который одушевляет Космос и правит им (концепция, напоминающая древнейшие упанишады; ср. §81). Космос, таким образом, доступен для понимания и гостеприимен, поскольку он пронизан Разу-

[54] *Диоген Лаэртий.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, 6:22. Однако, заботясь исключительно о благополучии индивида, киники не интересовались обществом.

[55] *M. Hadas.* From Nationalism to Cosmopolitanism, p. 107 sq.; idem., Hellenistic Culture, pp. 16 sq.

[56] *W.W. Tarn.* Hellenistic Civilisation, p. 79.

мом. Упражняясь в мудрости, человек реализует тождество с божественным и свободно принимает свою собственную судьбу.

Пусть мир и человеческое бытие существуют согласно строго предопределенному плану — мудрец, по той простой причине, что он воспитывает в себе добродетель и следует свому долгу или, иначе, исполняет божественную волю, является свободной личностью и поднимается над детерминизмом. Свобода (*autarkes*) равна открытию неуязвимости души. Один на один с миром и с ближними душа неуязвима; зло, таким образом, можно причинить только самому себе. Это прославление души одновременно провозглашает фундаментальное равенство людей. Но чтобы достичь свободы, нужно освободиться от эмоций и отказаться ото всего — «от тела, собственности, славы, книг, власти», ибо человек есть «раб всего, что он желает», человек есть «раб *других*» (Эпиктет, IV, 4, 33). Уравнение «собственность и желания = рабство» напоминает индийские доктрины, в частности, йогу и буддизм (§143 и сл., §156 и сл.). Точно так же и восклицание Эпиктета при обращении к Богу: «Я разделяю тот же Разум. Я равен тебе!» (II, 16, 42) имеет многочисленные индийские параллели. Число аналогий между метафизическими и сотериологическими системами Индии и Средиземноморья будет расти на рубеже нашей эры. Мы еще вернемся к рассмотрению этого духовного феномена.

Так же как в новых философских системах, нововведения, свойственные эллинистическим религиям, были направлены на спасение индивида. Множатся замкнутые общества, практикующие посвящения и эсхатологические откровения. Посвятительная традиция элевсинских мистерий (ср. гл. 12) перенимается и получает развитие в различных мистериософских религиях, в центре которых — божества, познавшие и победившие смерть (§205). Подобные божества были ближе к человеку; они пеклись о его духовном развитии и ручались за его спасение. Наряду с богами и богинями эллинистических мистерий — Дионисом, Исидой, Осирисом, Кибелой, Аттисом, Митрой — становятся популярными, и по тем же самым причинам, другие божества: Гелиос, Геракл, Асклепий покровительствуют и помогают человеку[57]. Даже обожествленные цари кажутся могущественнее, нежели традиционные боги: царь — это «спаситель» (*soter*), воплощение «живого закона» (*nomos empsychos*).

Греко-восточный синкретизм, характерный для новых мистериальных религий, отражает мощную духовную реакцию Востока, покоренного Александром. Восток прослыл родиной первых и самых знаменитых «мудрецов», землей, где учителя мудрости лучше всего сохранили

[57] См.: *Carl Schneider*. Kulturgeschichte des Hellenismus, II, pp. 800 sq., 838 sq., 869 sq.

эзотерические доктрины и методы спасения. Легенда о беседах Александра с индийскими брахманами и аскетами, ставшая особенно популярной в христианскую эпоху, отдает чуть ли не религиозным восхищением индийской «мудростью». Именно с Востока начнут распространяться как некоторые апокалипсисы (со специфическим ви́дением истории), так и новые виды магии и ангелологии, а также многочисленные «откровения», полученные в ходе экстатических путешествий на небеса и в потусторонний мир (ср. §202).

Мы обратимся к значению религиозных произведений эллинистической эпохи ниже (§205). Пока же отметим, что в перспективе истории религий унификация исторического мира, начатая Александром и завершенная Римской империей, сопоставима с выравниванием — благодаря распространению агрикультуры — неолитического мира. На уровне сельских общин, традиция, унаследованная от неолита, тысячелетиями поддерживала единообразие, несмотря на влияние крупных городов. В сравнении с этим фундаментальным единообразием, свойственным земледельческому населению Европы и Азии, в городских общинах I тысячелетия до н.э. наблюдалась значительная религиозная пестрота (достаточно сопоставить религиозные структуры некоторых восточных городов, греческих и римских). Однако в эллинистическую эпоху религиозность *ойкумены* придет к выработке общего языка.

Глава XXIII

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА ОТ МАХАКАШЬЯПЫ ДО НАГАРДЖУНЫ

§185. Буддизм до первого раскола

У Будды не могло быть преемника. Он открыл Закон (дхарму) и основал общину (сангху): теперь следовало упорядочить Закон, т.е. собрать воедино проповеди Блаженного и установить канон. Великие ученики, Шарипутра и Маудгальяяна, к тому времени уже умерли[1]. Ананда, который в течение 25 лет преданно служил Учителю, не был архатом: ему не хватило времени овладеть техниками медитации. Инициатива созвать собор из 500 архатов принадлежала Махакашьяпе, также глубоко уважаемому Буддой, но с характером суровым и нетерпимым — прямая противоположность Ананде.

По единодушному мнению историков, собор состоялся в обширном гроте недалеко от Раджагрихи, в сезон дождей, последовавший за смертью Учителя, и продолжался семь месяцев. Большая часть источников сообщает о напряженности в отношениях между Махакашьяпой и Анандой. Ананда не был архатом, и поэтому ему отказали в праве участвовать в соборе. Ананда удаляется в уединение и очень быстро достигает святости. И тогда его допускают или, по другим версиям, он чудесным образом проникает в грот, являя тем самым свои йогические способности. Впрочем, его присутствие было необходимым, поскольку он единственный слышал и запомнил все речи Учителя. В ответ на вопросы Махакашьяпы Ананда их пересказал. Его ответы составляют текст «Сутр». Те же тексты, которые образуют «корзину» (*питака*) Дисциплины (*Виная*) были переданы другим учеником, Упали.

Спустя некоторое время Махакашьяпа якобы обвинил Ананду в том, что тот, когда служил Благословенному, совершил несколько

---

[1] Шарипутра, который умер лишь на шесть месяцев раньше Благословенного, оказал огромное влияние на *бхикхху*: он превосходил их всех в «мудрости» и в учености. Некоторые школы считали его самым главным святым после Будды.

(пять или десять) ошибок. Из них самыми тяжелыми были: принятие в сангху женщин, а также то, что он упустил возможность попросить Благословенного остаться в этой жизни до конца настоящего космического периода (ср. §150). Ананда был вынужден прилюдно покаяться, но, в конце концов, он восторжествовал и стал главным лицом сангхи. Считается, что он прожил остаток жизни (сорок лет или, по крайней мере, двадцать четыре года после паринирваны), следуя примеру своего учителя, т.е. странствуя и проповедуя Путь.

Дальнейшая история буддизма после собора в Раджагрихе нам почти не известна. Списки патриархов, которые, по-видимому, возглавляли сангху на протяжении следующего века, не дают существенной информации. Не вызывает сомнения, пожалуй, только распространение буддизма на Запад и его проникновение на Декан. Есть вероятность и того, что стали множиться догматические разногласия и различия в толковании Учения. Спустя сто или сто десять лет после паринирваны довольно-таки серьезный кризис вызвал потребность в новом соборе. Яшас, один из учеников Ананды, был возмущен поведением монахов Вайшали, особенно тем, что они принимали в качестве подаяния золото и серебро. Ему удалось собрать 700 архатов в самом Вайшали. Собор осудил недостойные действия монахов, и виновные были вынуждены подчиниться его решению[2].

Тем не менее, разногласия, обостряясь, продолжали подрывать буддийскую общину, и, по-видимому, к середине IV в. до н.э. уже существовали различные «секты». Через несколько лет после собора в Вайшали один монах по имени Махадэва провозгласил в Паталипутре пять необычных тезисов относительно положения архата, а именно: 1) архат может быть прельщен во сне (т. е. дочери Мары могут вызвать у него извержение семени); 2) он не свободен от неведения; 3) и от ошибок; 4) он может возрастать в следовании Пути с помощью другого; 5) он может достичь внутренней сосредоточенности, произнося некие слова. Подобное умаление архата отразило реакцию на непомерную гордыню тех, кто мнил себя «освобожденными при жизни». Очень скоро общины разделились на сторонников и противников Махадэвы. Собор, созванный в Паталипутре, не смог остановить раскола сангхи на сторонников «пяти пунктов», которые, считая себя самыми многочисленными, стали называться махасангхиками, и их противников, которые, утверждая, что они представляют мнение старейшин (*стхавира*), назвали себя стхавирами.

---

[2] Этот второй собор является последним историческим событием, о котором упоминается в вероучительных книгах («Винаяпитака»). Дальнейшая история буддизма с тех пор излагается в других текстах, причем всегда отрывочно и непоследовательно.

§186. От Александра Великого до Ашоки

Этот первый раскол стал решающим прецедентом, поскольку за ним последовали другие. Единство сангхи было непоправимо нарушено, что не помешало, однако, распространению буддизма. За четверть века с момента раскола произошло два события, по важности для будущего Индии не сравнимые ни с чем. Первым событием было вторжение войск Александра Великого, которое имело решающие последствия для Индии, отныне открытой влиянию эллинизма. Однако безразличная к истории, лишенная историографического сознания Индия вообще не сохранила памяти ни о самом Александре, ни о его грандиозном предприятии. И только лишь через сказочные легенды, которые получили распространение позже (так называемый «Роман об Александре»), *индийский фольклор* познакомился с самой смелой авантюрой древней истории. Тем не менее, результаты этой первой настоящей встречи с Западом не замедлили проявиться в культуре и политике Индии. Греко-буддистская скульптура из Гандхары — всего лишь один пример, но пример важный, так как она представляет собой первое антропоморфное изображение Будды.

Вторым значительным событием было основание принцем Чандрагуптой, который в молодости знал Александра, династии Маурья (между 320 и 296 гг.). Он отвоевал северо-западные области, победил племена нандов и стал царем Магадхи. Чандрагупта заложил основы первой индийской «империи», которую было суждено расширить и сплотить его внуку, Ашоке.

В начале III в. брахман Ватшипутра, обращенный стхавирами, отстаивал учение о непрерывности бытия личности (*пудгала*) через переселение души (ср. §157). Ему удалось создать секту, которая со временем стала достаточно могущественной. Спустя некоторое время, при царе Ашоке, стхавиры вновь пережили раскол, разделившись во мнении насчет теории, что «все существует» (*сарвам асти*): и прошедшее, и настоящее, и будущее. Ашока созвал собор, но это не дало результата. Раскольники получили имя сарвастивадинов. Поскольку правитель был настроен по отношению к ним враждебно, они укрылись в Кашмире, способствуя, таким образом, распространению буддизма в этом гималайском регионе.

Великим событием в истории буддизма было обращение Ашоки (правил с 274 по 236 г. или по другому исчислению — с 268 по 234 г.). Согласно его собственному признанию (которое было обнародовано в XIII указе), Ашоку до глубины души потрясла его победа над государством Калинга, которая стоила его врагу 100 тысяч убитых и 150 тысяч попавших в плен. Но за тринадцать лет до этого Ашока совершил еще более страшное преступление. Когда смерть его отца, царя Биндусары,

казалась неизбежной, Ашока повелел убить своего брата и захватил власть. При всем том, этот братоубийца и беспощадный завоеватель «станет самым добродетельным правителем Индии и одной из самых великих исторических личностей» (Фийоза). Через три года после победы над калингами он принял буддизм. Он всенародно объявил о своем обращении и в течение многих лет совершал паломничества к святым местам. Но несмотря на глубокое почитание Будды, Ашока обнаружил огромную веротерпимость. Он великодушен по отношению к другим религиям империи, а проповедуемая им дхарма имеет одновременно и буддийские, и брахманские черты. В Двенадцатом наскальном указе говорится, что «Царь, друг богов, призирает дружественным взглядом на все секты, шаманов и мирян и удостаивает их как щедротами, так и различными почестями. Но ни дарам, ни почестям друг богов не придает такой ценности, как развитию вглубь всех сект». В конечном счете, таково древнее понимание космического порядка, образцовым представителем которого был царь-космократ[3].

Однако этот последний из великих Маурья, который царствовал почти над всей Индией, был еще и ревностным проповедником Закона, так как считал, что Закон больше всего соответствует человеческой природе. Он повсюду распространял буддизм, посылая миссионеров в Бактрию, в Согдиану и на Цейлон. По преданию, жители Цейлона были обращены в буддизм сыном Ашоки или его младшим братом — событие, имевшее значительные последствия, поскольку этот остров остается буддийским и в наши дни. Толчок, данный Ашокой миссионерской проповеди, продолжал набирать силу в последующие века, несмотря на преследования со стороны преемников династии Маурья и нашествия скифских племен*[54]. Из Кашмира буддизм распространился на территорию Восточного Ирана, а затем через Центральную Азию — на территорию Китая (I в. н.э.) и в Японию (VI в.). В первые века нашей эры он проник из Бенгалии и с Цейлона в Индокитай и на острова Индийского архипелага.

«Все люди — мои дети. И как для своих детей я желаю, чтобы у них было все благо и счастье и в этом мире, и в другом, так я желаю этого и для всех людей», — объявил Ашока. Его мечта об Империи (т. е. о *Мире*), объединенной одной религией, угасла вместе с ним. После его смерти империя Маурья быстро пришла в упадок. Но мессианская вера Ашоки и его неутомимость в распространении Закона способствовали превращению буддизма в одну из мировых религий, в единственную мировую религию спасения, которую приняла Азия.

---

[3] Это еще одно косвенное доказательство того, что буддизм перенял основные идеи традиционной индийской мысли.

§187. Догматические трения и новый синтез

Своей мессианской политикой Ашока обеспечил вселенский триумф буддизма. Однако причина взлета и творческой активности буддийской мысли — в другом. Прежде всего, это — противостояние «созерцателей» и «йогинов», способствовавшее, как у тех, так и у других, значительному развитию экзегезы и углублению учения. Затем — теоретические несоответствия, если не противоречия, в канонических текстах, которые вынуждали учеников постоянно обращаться к источнику, т.е. к основополагающим принципам доктрины Учителя. Такое герменевтическое усилие выразилось в значительном обогащении религиозной мысли. «Расколы» и «секты» были, по сути дела, свидетельством того, что доктрину Учителя нельзя ни свести к «ортодоксии», ни заключить в жесткие рамки схоластики[4].

Наконец, нужно помнить, что, как и любое другое религиозное индийское течение, буддизм был «синкретическим», в том смысле, что он постоянно ассимилировал и вбирал в себя лучшее из других религий. Пример подал сам Будда, который воспринял значительную часть индийского наследия: не только учение о карме и сансаре, техники йоги и аналитические концепции брахман и санкхьи, но также и общеиндийские образы, символы и мифологические темы, даже если он толковал их со своей точки зрения. Так что традиционная космология с бесчисленным множеством небес и преисподних и с их обитателями, вероятно, сформировалась еще во времена Будды. Почитание останков утвердилось сразу после паринирваны. Конечно, и до этого существовала практика почитания останков некоторых известных йогинов. Вокруг *ступ* возникает не лишенный оригинальности космологический символизм, который, однако, в своих основных чертах уже существовал до буддизма. Исчезновение множества архитектурных и художественных памятников, а также утрата значительной части буддийской литературы ограничивает точность хронологии. Бесспорно лишь, что изрядное число символов, идей и обрядов предваряет, иногда на несколько веков, первые документальные свидетельства о них.

Таким образом, одновременно с развитием философской креативности, которая выразилась в создании новых «школ», происходит — главным образом, среди мирян — более медленный, но не менее творческий процесс усваивания чужого[5]. Ступа, в которой, как считалось, хранились останки Будды или святых или же священные предметы, ве-

[4] Правда, каждая школа и каждая секта считала себя обязанной выработать свою собственную схоластику. Однако этот процесс систематизации был вызван к жизни и подпитывался подлинными философскими творениями.

[5] Нельзя рассматривать этот процесс как «народное» явление, поскольку он вдохновлялся, в первую очередь, представителями традиционной индийской культуры.

роятно, имеет прототипом холм, в котором хоронили пепел после сожжения тел. В центре плоской земляной насыпи возвышался купол, окруженный круговым проходом, использовавшимся для обрядовых шествий. Каитья представляла собой святилище с колоннами и состояла из вестибюля, галереи и замурованной каморки, где хранились таблички из различных материалов с текстами. Со временем каитью стали использовать как храм, и в конце концов она исчезла совсем. Культ состоял из ритуальных приветствий и простирания ниц, шествий вокруг святилища и приношения цветов, благовоний, зонтиков и т.д. Возникающий на первый взгляд парадокс — поклоняться Существу, у которого больше нет ничего общего с этим миром — только кажущийся. Приблизиться к следам «физического тела» Будды, которое вновь обретает свою силу в ступе, или в его «архитектоническом теле», воплощенном в структуре храма, равнозначно принятию Учения, т.е. впитыванию в себя «теоретического тела» Будды, дхармы. Поклонение, воздаваемое позже статуям Будды, или паломничество в разные места, освященные его присутствием (Бодх-Гайя, Сарнат, и т.д.), основываются на той же диалектике: различные предметы или действия, принадлежащие сансаре, способны облегчить верующему путь к спасению благодаря грандиозному и непреложному сотериологическому деянию Просветленного[6].

На протяжении веков и, вероятно, сразу после смерти Благословенного его стали изображать (и поклоняться ему) в неиконографической форме: след стопы, Дерево, Колесо. В этих символах представлен Закон, они напоминают о миссионерской деятельности Будды, о Дереве Просветления, о «пуске колеса Закона». Когда же, в начале христианской эры, были сделаны первые статуи Будды (греко-индийская скульптура из Гандхары), человеческая фигура не заслонила собой основополагающий символизм. Как показал Поль Мю, образ Будды унаследовал религиозную значимость ведического жертвенника. С другой стороны, нимб, который сияет вокруг головы Будды (и вокруг головы Христа в христианском искусстве того же периода, т.е. I–V вв.), восходит к ахеменидской эпохе, а именно — к сияющему ореолу Ахурамазды (впрочем, этот прототип и сам является продолжением древних месопотамских концепций, ср. §20). Символика буддийской иконографии с особенной силой подчеркивает тождество природы Будды и света. А свет (см. §81) со времен «Ригведы» рассматривался как наиболее адекватный образ для обозначения «духа».

---

[6] Самое древнее предание допускает, что до вхождения в парининрвану Будда согласился принимать все дары и почести, которые верные будут оказывать ему в течение веков; ср.: *Vasubandhu.* Abhidharmakośa, IV, pp. 236–246.

Со строительством монастырей (*вихара*) в некоторой степени изменилась и жизнь монахов. Среди этих изменений нас интересует одно — рост числа вероучительных и ученых трудов. Несмотря на то, что значительная часть книг была утрачена (почему нам и неизвестно почти ничего о многих школах и сектах), буддийская литература на пали и санскрите[7] впечатляет своим объемом. Тексты, составляющие «Высшее Учение», третью «корзину», «Абхидхармапитаку», были написаны в период между 300 г. до н. э. и 100 г. н. э. Научный стиль этого произведения, сухой и безличный, представляет собой разительный контраст со стилем сутр. В нем миссия Будды перетолкована и представлена в виде философской системы. Авторы стремятся объяснить противоречия, которыми изобилуют страницы сутр.

У каждой секты, разумеется, есть свой собственный *Абхидхармакоша*, и разночтения между версиями «Высшего Учения» породили новые споры. Иногда новшества значительны. Приведем один пример: первоначально «нетварной» (*асамскрита*) считалась только нирвана. Теперь же школы, за некоторым исключением, возводят в ранг «нетварных» пространство, Четыре Истины, Путь (*марга*), *пратитьясамутпаду* [закон причинности, закон деятельности дхарм] или даже некоторые йогические «медитации». Что же касается архата, то одни школы учат, что он может дряхлеть, другие же говорят, что даже его тело обладает абсолютной чистотой. Некоторые утверждают, что стать архатом можно уже на стадии эмбриона или в состоянии сна. Однако подобные доктрины встретили суровую критику со стороны других учителей.

Еще более важные последствия имели новые толкования буддологов. Для стхавиравадинов Шакьямуни был человеком, который сделался *Буддой* и, как следствие, «богом». Однако для других учителей историчность Будды-Шакьямуни была унизительна: с одной стороны, как великий бог может *стать* богом? С другой — нужно было смириться и принять Спасителя, который растворился в своей Нирване. Тогда одна из школ, Локоттара, заявила, что Шакьямуни, став Буддой несколько космических периодов тому назад, никогда не покидал небеса, где он обитает. Тот же человек, который родился в Капилавасту, проповедовал, умер и которого видели люди, был только лишь образом (*нирмитта*), созданным настоящим Шакьямуни. Это докетическое учение о Будде затем было подхвачено и развито махаяной.

Цейлонские тхеравадины также не были свободны от раскольнического разномыслия. Однако дробление и умножение школ продолжалось со всевозрастающей интенсивностью, главным образом, на континенте.

---

[7] Часть ее сохранилась только в переводах на тибетский и китайский языки.

Как и их противники, стхавиры, махасангхики также разделились: вначале на три группы, затем на изрядное число сект, приводить названия которых здесь было бы излишним. Важно то, что махасангхики начали и совершили радикальное обновление буддизма, известное под именем махаяна, которое буквально можно перевести как «большая колесница».

§188. Путь бодхисатв

Самые ранние памятники махаяны относятся к концу I в. до н.э. Речь идет о «Праджняпарамита-сутрах» («наставлениях в совершенствовании мудрости»), разных по объему и достаточно трудных для понимания текстах, которые вводят новый стиль в буддийскую мысль и литературу. Термины «махаяна» и «хинаяна» (буквально: «малая колесница», название древнего буддизма, тхеравады) — по-видимому, позднего происхождения. Верные новому пути называли его «путем бодхисатв». Они отличаются заметной терпимостью в отношении благочиния и своеобразным учением о Будде, которое имеет более мистическую структуру. Принято говорить и о влиянии мирского благочестия. Идеал теперь — не архат, уединившийся в поисках своей нирваны, а бодхисатва, живущий в миру, образец доброжелательности и сострадания, который до бесконечности отдаляет свое освобождение, чтобы облегчить путь к спасению другим. Этот религиозный герой, имеющий черты сходства с Рамой и Кришной, требует от верных не строгого пути монаха, но личного благочестия типа бхакти. Необходимо, однако, напомнить, что и ранний буддизм знал этот вид благочестия. Сам Будда, как о том повествуется в «Маджхима-никайе» (I, 142), якобы провозгласил, что тот, кто устремит к нему «простое чувство веры или любви, войдет в рай»[8]. Теперь же достаточно только *принять решение стать Буддой на «благо других»*, поскольку махаяна радикальным образом изменила идеал адепта, который стремится не к нирване, а к достижению состояния Будды.

Все буддийские школы признавали важную роль бодхисатв. Но последователи махаяны говорят еще и о превосходстве бодхисатвы над архатом, так как архат не до конца освободился от своего «я»: поэтому он ищет нирвану только для себя одного. По мнению их критиков, архаты приобрели Мудрость, но не в должной мере — Сострадание. Бодхисатвы же, как об этом постоянно говорится в текстах «Праджняпарамиты», «не хотят только своей, личной нирваны. Напротив, они вдоволь насмотрелись на безмерно скорбный мир живых существ и все же, хотя и желают достичь высшей степени Просветления, тем не менее не трепещут перед рождением и смертью. Они встали на свой путь ради пользы мира, ради

[8] Можно привести и другие тексты: ср.: Dighanikāya, II, 40; Dhammapada, 288 («Тот, кто полагает упование на Будду, сядет среди богов»).

счастья мира, из сострадания к миру. Они приняли такое решение: мы хотим стать прибежищем для мира, пристанищем для мира, местом отдохновения для мира, конечным упокоением мира, островами в мире, светочами для мира, вождями мира, средством спасения для мира»[9].

Это учение о спасении — тем более смелое, что махаяна разработала новую и еще более радикальную философию «всемирной пустоты» (*шуньята*). Действительно, для того, чтобы быть бодхисатвой и нести в мир его мудрость, необходимы, как сказано, два условия: «Никогда не покидать живых существ и ясно видеть, что все вещи пусты»[10]. Кажется парадоксальным, что в тот момент, когда восторжествовало сострадание ко *всем существам* — не только к людям, но и к духам, животным и растениям, — весь мир оказывается «свободным» от реальности. Ранний буддизм настаивал на нереальности души (*наиратмия*). Махаяна, всячески восхваляя жизненный путь бодхисатвы, говорит о нереальности, о небытии самих по себе «вещей», *дхарм* (*дхарма шуньята*). И все же это — не единственный парадокс. Учение о всемирной пустоте, очищая универсум от «действительности», облегчает человеку отречение от мира и приводит к стиранию его собственного «я» — первой цели Будды Шакьямуни и раннего буддизма.

Мы вновь столкнемся с этой проблемой, когда остановимся более подробно на философии *шуньята*. Пока же рассмотрим религиозные концепции собственно махаяны. Большую колесницу характеризует, с одной стороны, неограниченный размах мирского благочестия и сотериологическая мифология, которую оно предполагает, а с другой — совершенно особая метафизика ее учителей, одновременно и визионерская, и в высшей степени строгая. Эти две тенденции ни в коей мере не противоречат одна другой[11], напротив, они дополняют и обогащают друг друга.

Существует множество бодхисатв, так как всегда существовали спасители, которые, становясь буддами, принимали решение достичь Просветления ради блага всех живых существ. Наиболее значительными являются Майтрейя, Авалокитешвара и Манджушри. Бодхисатва Майтрейя (от *майтри* — «доброта») — грядущий будда и преемник Шакьямуни. Авалокитешвара — самый известный[12]. Он, несомненно, — более позднее явление, характерное для набожности (не только

---

[9] Ashtasākasrika, XV, 293 в переводе *E. Conze*. Le Bouddhisme, p. 126.

[10] Vajracchedikā, 3; цит. в: *Conze.*, ibid., p. 128.

[11] Как иногда бывает в хинаяне, когда *бхиккху* чувствует неловкость из-за гипертрофированных проявлений поклонения.

[12] Нет единого мнения относительно значения его имени. Наиболее убедительными кажутся версии: «Господь (*ишвара*), смотрящий сверху» (Burnouf), или «тот, кто смотрит с состраданием вниз» (Conze).

буддийской) первых веков нашей эры. Авалокитешвара предстает как синтез трех великих индуистских божеств. Он — Господь Вселенной; из его глаз исходят солнце и луна, из ног — земля, изо рта — ветер; «в своих руках он содержит мир»; «в каждой поре его кожи заключена система мира». Те же выражения употребляются и по отношению к Вишну и Шиве. Авалокитешвара защищает от любой опасности, он не отвергает никакую молитву, даже о даровании детей бесплодным женщинам. Манджушри («благая судьба»), связанный с Буддой Акшобхья, олицетворяет премудрость и покровительствует учености. Он сыграет важную роль в китайском буддизме.

Бодхисатва Авалокитешвара мистическим образом связан с буддой Амитабхой, который, однако, очень поздно, только в VII в., стал популярным в Индии. До этого времени его авторитет зависел от его причастности к Авалокитешваре. Зато с VIII в. Амитабха приобрел невиданный успех в Тибете, Китае и Японии. О нем следует говорить в контексте махаянистского благочестия, поскольку его мифология и культ носят на себе отпечаток яркого новшества. Амитабха, будучи еще простым монахом, дал обет стать буддой и стяжать «Чудесную Землю», обитатели которой в силу своих заслуг будут обладать не сравнимым ни с чем блаженством, пока не войдут в нирвану. Эта земля, Сукхавати («счастливая»), находится далеко на западе: она купается в лучах света и напоминает Рай — обилием сокровищ, цветов и птиц. Жители этой земли бессмертны; кроме того, они наслаждаются, слушая наставления из уст Амитабхи.

Такого рода парадизы уже были известны в Индии. Отличительная черта Сукхавати состоит в *крайней легкости, с которой верные могут туда попасть*. Фактически, нужно лишь услышать имя Амитабхи и подумать о нем: в момент смерти бог спустится и сам отведет такого человека в рай Сукхавати. Это абсолютный триумф набожности. Однако его догматическую основу можно найти в самом раннем буддизме. В китайской версии «Милиндапаньхи»*[55] сказано: «если люди, творившие в одной из жизней зло даже на протяжении ста лет, в момент смерти подумают о Будде, они сподобятся сразу после смерти нового рождения на небесах»[13]. Конечно, рай Сукхавати не является нирваной. Но те, кто в него попадут, *по единой мысли* или *по единому слову*, достойны получить в будущем, не прилагая никаких усилий, конечное избавление. Если вспомнить о той высшей строгости Пути, которую проповедовали Будда и ранний буддизм, можно оценить смелость этого нового богословия. Однако речь, очевидно, идет о мистическом богословии с акцентом на безоглядное служение, которое, не колеблясь, применяет в

[13] Перевод: *Paul Demiéville*. Version chinoise du Milinda-paṅha, p. 166.

повседневной практике метафизические открытия великих учителей махаяны.

Так как существует бесконечное множество будд, существует и несметное число «Земель Будды» или «Полей Будды» (*будда-кшетра*). Сукхавати — лишь одна среди бесчисленных Земель Будды. Это трансцендентные миры, созданные заслугами или мыслями спасителей. В «Аватамсаке» говорится, что они «бесчисленны, как пылинки», и исходят из «мысли, взлелеянной в уме сострадающего бодхисатвы». Все эти Земли Будды «рождены воображением, и их формам несть числа»[14]. Умозрительный характер этих миров постоянно подчеркивается текстами. Поля Будды — умственные построения, они возникают в мыслях тех, кто стремится к обращению. И на сей раз индийский гений, не колеблясь, превозносит творческое воображение, ставя его на службу спасению.

§189 Нагарджуна и доктрина всемирной пустоты

Это мифологическое богословие идет об руку с новыми теориями, проистекающими все из той же заботы: как уничтожить эгоцентрические импульсы. Первая — учение о передаче заслуги (*паринама*). Оно по видимости противоречит закону *кармы*, но тем не менее, подхватывает убеждение раннего буддизма, что пример *бхиккху*, прилагающего все усилия, дабы стать архатом, помогает мирянам и вдохновляет их. Однако в том виде, в каком его преподносит махаяна, учение о передаче заслуги является характерным творением эпохи. Верующие призываются передавать или посвящать свои заслуги ради просвещения всех живых существ. Как говорит Шантидэва (VII в.) в своем знаменитом труде «Бодхикарьяватара», «заслугой, исходящей от всех моих благих деяний, я хочу смягчить страдание всех тварей, быть врачом, знахарем, кормилицей болящего до тех пор, пока существует болезнь [...] Моя жизнь со всеми перерождениями, все мое имущество, все заслуги, которые я приобрел или приобрету, — все я оставляю и не ищу выгоды для себя, ибо хочу помочь спасению всех живых существ»[15].

Согласно другой новой идее, «природа Будды» присутствует в каждом человеке и даже в каждой песчинке. Другими словами, наша собственная «причастность Будде» побуждает нас становиться Буддой. Эта идея схожа с открытием упанишад (тождество «атман-брахман») и с индуистской аксиомой, что человек может поклоняться божеству только не иначе как сам став божеством. Затем она получит развитие в махаяне, особенно в знаменитой доктрине об «эмбрионе Татхагаты»

[14] Avatamsaka-sūtra, цит. по: *Conze*. Op. cit., p. 154.

[15] Boddhhicaryāvatāra, III, 6 sq., в переводе *Finot*.

(*татхагатагарбха*). Она схожа и с другим первоначальным толкованием природы будд — учением о трех телах (*трикая*) Будды. Первое тело, тело Закона (*дхармакая*) — трансцендентно, абсолютно, бесконечно, вечно. Фактически, это духовное тело дхармы, т. е. *Закон, проповедуемый Буддой,* и одновременно *абсолютная реальность, чистое бытие* (можно вспомнить о теле Праджапати, сформированном — в некоторых случаях — из священных слогов и магических формул; ср. §77). Второе тело, *самбхогакая*, или «тело блаженства» — это эпифания Будды во славе, доступная лишь бодхисатвам. Наконец, «тело магического творения» (*нирманакая*) — фантазм, с которым люди имеют дело на земле, который похож на них, будучи материальным и эфемерным. Однако он-то и играет решающую роль, поскольку только через это тело-фантазм люди могут получить Закон и достичь спасения.

Как было нами отмечено выше, цель догматических разработок и мифологических построений, характеризующих махаяну, состоит в том, чтобы облегчить мирянам достижение спасения. Принимая и адаптируя некоторые из элементов индуизма, «народные» (культы, *бхакти* и т.д.) или ученые, махаяна обновила и обогатила буддийское наследие, никоим образом не исказив его. На самом деле, доктрина всемирной пустоты (*шуньявада*), выработанная гением Нагарджуны (II в. н.э.), была известна и под именем «мадхьямика» («средняя») — реплика на «средний путь», который проповедовал Шакьямуни. Как бы для того, чтобы уравновесить склонность к «простоте», очевидную в махаянском благочестии, доктрина пустоты (*шуньявада*) отличается глубиной и сложностью философии.

Индийские противники Нагарджуны и некоторые западные ученые заявили, что *шуньявада* представляет собой нигилистическую философию, так как она, по всей видимости, отрицает основные положения буддизма. На самом деле, перед нами онтология вместе с соответствующей сотериологией, которая стремится освободиться от иллюзорных структур, зависящих от языка. Таким образом, *шуньявада* использует парадоксальную диалектику, которая приводит к *coincidentia oppositorum*, что в некоторой степени напоминает Николая Кузанского или Гегеля и Витгенштейна. Нагарджуна критикует и отвергает все философские системы, доказывая, что невозможно выразить языком Высшую Истину (*парамартхата*). Он напоминает прежде всего, что существуют «истины» двух видов: относительные, или «скрытые в мире» (*локасамвритисатья*), имеющие практическое значение, и Высшая Истина, которая одна только способна привести к освобождению. *Абхидхарма*, которая претендует на передачу «высокого знания», на самом деле, оперирует знанием банальным. Еще серьезнее то, что в действительности абхидхарма затемняет путь к освобождению своими бес-

численными определениями и категориями бытия (такими как, например, *скандха*, *дхатус* и т.д.), которые являются по своей сути лишь плодами воображения. Нагарджуна ставит себе целью освободить мыслительные энергии, плененные речью, и правильно управлять ими.

Доказательство тезиса о пустоте, т.е. нереальности всего, что кажется существующим или может быть почувствовано, о чем можно подумать или что можно представить, приводит к нескольким последствиям. Первое: все знаменитые формулы раннего буддизма, а также их новые определения, систематически переосмысленные авторами абхидхармы, оказываются ложными. Так, например, не существует трех стадий формирования вещей («возникновение», «продолжительность», «прекращение»), так же, как не существуют: скандха, нередуцируемые элементы (*дхатус*), желания, тот, кто желает, и положение того, кто желает. Все это не существует, потому что не имеет собственной природы. Сама карма является построением ума, поскольку нет ни действия в собственном смысле слова, ни «творца» этого действия. Нагарджуна также отрицает разницу между «тварным миром» (*самскрита*) и «абсолютным» (*асамскрита*). «С точки зрения Высшей Истины, понятие непостоянства (*анитья*) нельзя считать более истинным, чем понятие постоянства» («Муламадхьямика-карика», XXIII, 13, 14). Что касается знаменитого закона «обусловленного сотворения» (*пратитья-самутпада*), то он представляет собой лишь практическую ценность. В действительности, «обусловленное сотворение мы называем *шунья*, пустотой» (*ibid.*, XXIV, 18). Подобным же образом и Четыре Благородные Истины, возвещенные Буддой, не имеют собственной природы: речь идет о банальных истинах, которые могут служить только на уровне языка.

Второе последствие — еще более радикальное: Нагарджуна отрицает различие между «тем, кто связан», и «освобожденным» и, следовательно, между сансарой и нирваной. «Нет ничего, что отличало бы сансару от нирваны» (*ibid.* XXV, 19)[16]. Это не значит, что мир (сансара) и освобождение (нирвана) представляют собой «одно и то же», а только то, что они неразличимы. Нирвана — «плод ума». Другими словами, с точки зрения Высшей Истины, сам Татхагата не обладает автономной и действительной онтологической сущностью.

Наконец, третьим последствием тезиса о всемирной пустоте является возникновение одной из наиболее оригинальных онтологий, которые когда-либо были известны в истории человеческой мысли. Все вещи пусты, лишены «собственной природы»; однако не нужно из это-

[16] XXV глава «Муламадхьямика-карики» полностью посвящена анализу понятия нирваны. См.: *Frederick J. Streng*. Emptiness, p. 74, sq.

го делать вывод, что существует некая «абсолютная сущность», с которой соотносится *шунья* (или нирвана). Когда говорят, что «пустота», *шунья*, невыразима, непостижима, неописуема, не имеют в виду, что существует какая-то «трансцендентная реальность», обладающая такими свойствами. Высшая Истина не являет «Абсолют» наподобие ведантийского, она есть способ существования, который открывает для себя адепт в момент достижения полного безразличия к «вещам» *и их преходящести*. «Осуществление», через мысль, всемирной пустоты, по сути, тождественно освобождению. Но тот, кто достигнет нирваны, не может это «узнать», так как пустота выходит за пределы и бытия, и небытия. Премудрость (*праджня*) раскрывает Высшую Истину, используя «истину, сокрытую в мире»: последняя не отвергается совсем, но преобразуется в «истину, которая не имеет самостоятельного существования»[17].

Нагарджуна отказывался считать *шуньяваду* некоей «философией»: это практика, отличающаяся одновременно диалектикой и созерцательностью, которая, освобождая адепта от всех теоретических построений касательно мира, а также и касательно *спасения*, позволяет ему достичь безмятежности духа и свободы. Нагарджуна категорично отвергает мысль о том, что его доводы или любое философское высказывание имеют ценность из-за онтологической основы, существующей вне или помимо языка. О *шунье* нельзя сказать ни что она существует, ни что она не существует, ни что она существует и не существует в одно и то же время, и т.д. Критикам, которые говорят: если все пусто, то отрицание всего Нагарджуной тоже является пустой величиной, — он отвечает, что и высказывания его противников, и его собственные отрицания и вправду не существуют сами по себе. Они существуют лишь в рамках относительной истины («Муламадхьямика-карика», XIV, 29).

Буддизм и вся философская индийская мысль в целом претерпели после Нагарджуны глубокие изменения, хотя эти изменения не были очевидны сразу. Нагарджуна довел до крайности склонность индийской мысли к *coincidentia oppositorum*. Однако ему удалось показать, что жизненный путь бодхисатвы сохраняет свое величие, несмотря на то, что «все пусто». И идеал бодхисатвы продолжал вдохновлять на милосердие и альтруизм, хотя, как говорится в «Аватамсаке»[18], «всецело пребывая в нирване, он свидетельствует о сансаре. Он знает, что нет живых существ, но стремится их обратить. Он совершенно спокоен (*шанта*), но кажется, что он испытывает страсти (*клеша*). Он имеет

---

[17] Ср.: *Streng*. Op. cit., p. 96.

[18] Китайский перевод «Шикшананды», цит по: *E. Lamotte. L'Enseignement de Vimalakirti, p. 36.*

Тело Закона (*дхармакая*), но проявляет себя повсюду в бесчисленных телах живых существ. Он все время погружен в глубокий экстаз (*дхьяна*), но обладает предметами желания...».

§190. Джайнизм после Махавиры: учение, космология, сотериология

Непосредственным преемником Махавиры был *стхавира* (старейшина) Судхарман, который, как считается, передал слова учителя своему ученику Джамбу. Таким образом, они стали последними «всеведущими» (*кевалин*), поскольку только они обладали во всей полноте священными текстами. Известны имена стхавиров, преемников Джамбу. Наиболее значительным из них является современник царя Чандрагупты Бхадрабаху, который умер в 270 (или 262) г. — т.е. в III в. до н.э. Именно Бхадрабаху установил канон джайнов и даже написал несколько текстов. В то же время он был свидетелем, а может быть, и одной из причин кризиса, который привел к разделению джайнистской церкви.

По преданию, Бхадрабаху, предвидя двенадцатилетний голод, переехал с частью общины на Декан. Он поручил своему ученику Стхулабхадре позаботиться об остальных. Через несколько лет в Паталипутре был созван собор с целью объединить все священные тексты, передававшиеся до этого изустно. В это время Бхадрабаху был на пути в Непал. К нему направили посланцев, чтобы он пересказал им некоторые древние тексты, которые знал только он один. Однако посланцы слушали невнимательно и лишь отрывочно запомнили трактаты, содержавшие основополагающую доктрину. Из четырнадцати трактатов только Стхулабхадра запомнил десять. Этот, по-видимому, легендарный эпизод объяснил в более позднее время расхождения между двумя канонами.

Когда уехавшие и сохранившие верность принципу наготы возвратились в Магадху, они были потрясены распущенностью оставшихся на месте монахов. Напряжение возрастало в течение нескольких поколений, осложняясь разногласиями по поводу деталей культа и догматическими расхождениями. В конце концов, в 77 г. до н. э., разрыв стал неизбежным, и община разделилась на шветамбаров, «одетых в белое», и дигамбаров, «одетых в воздух». Последние отрицали возможность освобождения для тех, кто не придерживался принципа совершенной наготы (и, как следствие, они отрицали такую возможность для женщин). Кроме того, они отвергали некоторые моменты из биографии Махавиры (например, то, что он был женат). Монахи, «одетые в воздух», ставили под сомнение и истинность канона, принятого шветамбарами, так как считали, что древние тексты были утеряны. Второй собор

состоялся в Валабхи, во второй половине V в. Он был созван шветамбарами и имел целью установить окончательную редакцию священных текстов.

Мы не будем сейчас разбирать категории текстов, составляющих обширную каноническую литературу джайнов. Что касается постканонических текстов, то их число значительно[19]. В отличие от буддизма, джайнизм сохранил первоначальные структуры. В богатой философской и культовой литературе мало новых и творческих идей. Наиболее известные трактаты, такие, как «Правачанасара» Кундакунды (I в.) и «Татгвартха» Умашвати (нет точной даты написания, однако написано позже труда Кундакунды), в сущности, лишь систематизируют в схоластической манере концепции, сформулированные еще Махавирой или его непосредственными преемниками[20].

Доктрина является одновременно и сотериологией. Она сосредоточена в «Трех сокровищах» джайнизма: Правильное Видение, Правильное Знание и Правильное Поведение. Последнее достигается только в монашестве. Различают четыре вида «Правильного Видения», первый из которых — визуальный, а последний представляет собой неограниченную трансцендентную способность восприятия. Мы не будем рассматривать пять видов «Правильного Знания». Достаточно лишь напомнить два положения, характерные для джайнистской логики: первое — «доктрина точек зрения» (*найя-вада*), второе — «доктрина возможного» (*сьяд-вада*). Согласно первому, о любой вещи можно высказать несколько взаимодополняющих утверждений. Истинное с одной точки зрения, такое утверждение не будет истинным, если мы рассмотрим его с другой стороны, при этом оно не противоречит всей совокупности высказываний. Доктрина «возможного» (*сьяд*) предполагает относительность или двусмысленность реальности. Она известна еще и как «правило с семью разделами», так как содержит семь утверждений: 1) это может быть тем; 2) это может не быть тем; 3) это может быть или не быть тем; и т.д. Эта доктрина была осуждена остальными философскими школами Индии[21]. Тем не менее, эти два логических приема принадлежат к числу самых оригинальных творений джайнистской мысли.

---

[19] Наряду с философскими трактатами существуют и эпические произведения (переработанный индусский эпос и эпос пуран), легендарные биографии тиртханкар и даже сказки, романы и драмы, не говоря уже о дидактической и научной литературе. За исключением собственно литературы (которая, впрочем, тоже не свободна от нудного дидактизма), огромное наследие джайнов отмечено однообразием и сухостью изложения.

[20] Такой тип «консерватизма» является отличительной чертой традиционной Индии и сам по себе не несет в себе ничего отрицательного. Но джайнистские произведения действительно перегружены умозрениями и крайне сухо изложены.

[21] Возможно, Будда говорил именно о *сьяд-ваде*, когда критиковал тех верующих, которые уклонялись от ответа на любой задаваемый им вопрос (Дигха. I, 39–42).

Концепции материи, души, времени и пространства (время и пространство считались «субстанциями»), «кармической материи» и т.д. были разработаны и упорядочены, что способствовало умножению классификаций и перечислений. Характерной чертой, возможно, заимствованной Махавирой у Макхали Госалы, является вера в то, что поступки оставляют в душе следы, подобные пятнам краски (*лешья*), и что эти цветные пятна пропитывают все тело. Так, заслуга или вина души выражаются шестью цветами тела: черный, темно-синий и серый характеризуют жителей ада, а желтый, розовый и белый — существ, живущих на земле. При этом чистый, яркий белый характерен только для тех, кто поднимается к вершине Вселенной. Речь идет, конечно, об архаическом представлении, сродни некоторым йогическим практикам. Так, в классификации живых существ в зависимости от их духовных качеств восьмая степень, когда происходит «первая медитация души на своей чистой сущности», называется также и «первой белой медитацией». Равнозначность цвета и духовного уровня можно обнаружить и в других традициях, как в самой Индии, так и за ее пределами.

Подобно Природе (*пракрити*) в концепции санкхья-йоги, материя упорядочивается спонтанно и бессознательно, чтобы служить душе. Хотя Вселенная вечна и безначальна, она существует для того, чтобы души могли стать свободными от ее пут. Однако, и мы это скоро увидим, освобождение не предполагает окончательного ухода из Космоса. Своеобразие джайнистской космологии состоит как раз в ее архаичности. Она сохранила традиционные индийские понятия и придала им, оставленным без внимания индуистской и буддийской космологией, новую ценность. Космос (*лока*) изображается в виде великана, который стоит, подбоченясь. Великан составлен из нижнего мира (ноги), среднего мира (область поясницы) и верхнего мира (грудь и голова). Эти три космические области пересекает, как *axis mundi*, вертикальный шест. Нижний мир включает в себя семь «земель» (*бхуми*), они расположены одна над другой, и каждая имеет свой цвет — от самого густого черного до сияния шестнадцати видов драгоценных камней. В областях первой «земли» обитают восемнадцать категорий божеств. Шесть остальных «земель» — это преисподнии, числом 8 400 000, в них пребывают всевозможные проклятые; их цвета — серый, темно-синий и черный. Уродливые тела, мучения, которым они подвергаются в раскаленных или ледяных инфернах, — все это вполне шаблонно. Виновные в преступлениях, которым нет прощения, заключены навечно в самой ужасной бездне ада, *нигроде*, расположенной у ног великана.

Антропоморфный образ Вселенной, области которой соотнесены с органами тела космического человека и населены разнообразными по цвету существами, архаичен. Нигде больше в Индии он не сохранился

лучше и не был так органично соединен с опытом «мистического света», как в джайнизме. Средний мир соответствует в общих чертах описаниям индуистской и буддийской космологий[22]. Верхний мир, находящийся над горой Меру, делится на пять расположенных одна над другой областей, которые соотносятся с ребрами великана, его шеей, подбородком, пятью отверстиями лица и волосами. Каждая область, в свою очередь, состоит из нескольких «парадизов», населенных различными божествами. Пятая область, вершина Вселенной и волосы великана, предназначена для душ освобожденных. Другими словами, *освобожденный не покидает пределов Вселенной* (как это происходит в буддийской «нирване»), но лишь преодолевает ее многочисленные уровни. Свободная душа наслаждается несказанным, вечным блаженством; она пребывает в *сиддха-кшетре*, «поле совершенных», среди себе подобных, но внутри Вселенной-великана.

Уже во времена Бхадрабаху джайнизм проник в Бенгалию и Ориссу. Позже дигамбары утвердились на Декане, а шветамбары двинулись на запад и обосновались в Гуджарате. В преданиях обеих ветвей с гордостью называется — среди обращенных или сочувствующих — изрядное число царей и принцев. Как и другие религии Индии, джайнизм подвергся преследованиям мусульман (грабежи, разрушение храмов, запрет практики наготы). Кроме того, он стал мишенью индуистского контрнаступления, и с XII в. его упадок стал неизбежным. В отличие от буддизма, джайнизм никогда не был в Индии народной и господствующей религией, и ему не удалось проникнуть за пределы субконтинента. Тем не менее, в то время как буддизм полностью исчез из той страны, где он возник, община джайнов и теперь насчитывает 1 500 000 членов, и в силу их социального положения и культурного уровня это влиятельная община.

[22] Он имеет форму диска, в центре которого расположена гора Меру. Ее основание уходит в глубину адской бездны. Вокруг этой горы расположены 15 концентрических земель (названных «островами», *двипа*), разделенных кругообразными океанами. Центральная земля, Джамбудвипа, состоит из семи областей, пересеченных цепями гор. Люди живут лишь в южной области, Бхаратаварше (Индия). Остальные земли-острова являются «землями наслаждения» (*бхогабхуми*), так как их обитателям не нужно трудиться, добывая свой хлеб. Здесь также пребывают и божества светил.

Глава XXIV

СИНТЕЗ ИНДУИЗМА: «МАХАБХАРАТА» И «БХАГАВАД-ГИТА»

§191. Восемнадцатидневная битва

«Махабхарата» — самая длинная поэма в мировой литературе: 90 000 строф. В дошедшем до нас виде текст несет на себе следы переработок и многочисленных интерполяций. Последними изобилует особенно ее «энциклопедическая» часть (песни XII и XIII). Однако вряд ли возможно восстановить поэму в «первоначальном виде». Что же касается датировки, то «для эпоса этот вопрос не имеет смысла» (L. Renou). Предполагают, что он сложился уже к VII–VI вв. до н.э. и принял современный вид между IV в. до н.э. и IV в. н.э. (Winternitz).

Основной темой «Махабхараты» является борьба между двумя родами Бхаратидов: потомками Куру (сто Кауравов) и Панду (пять Пандавов). Дурьодхана, старший из Кауравов, сын слепого царя Дхритараштры, воспылал дьявольской ненавистью к своим двоюродным братьям. На самом деле он — воплощение демона Кали, т.е. демона самой злосчастной эры на земле. Пять Пандавов — Юдхиштхира, Арджуна, Бхима, Накула и Сахадева — сыновья Панду, младшего брата Дхритараштры. На самом деле, они — сыновья, соответственно, богов Дхармы, Вайю, Индры и двоих Ашвинов. Далее мы оценим значение этого божественного родства. После смерти Панду Дхритараштра становится царем, ожидая, пока Юдхиштхира не достигнет возраста, когда он сможет взять власть в свои руки. Однако Дурьодхана не может смириться с таким положением вещей. Из всех ловушек, поставленных им двоюродным братьям, самая страшная — пожар в смоляном доме, в котором он убедил их пожить. Пандавы вместе с матерью убегают оттуда через подземный ход и, никем не узнанные, скрываются в лесу. Далее следует ряд приключений. Переодевшись брахманом, Арджуна добивается руки принцессы Драупади, воплощенной богини Шри, и забирает ее в свое уединенное лесное жилище. Не заметив Драупади и поду-

мав, что Арджуна просто принес пищу, добытую подаянием, мать восклицает: «Радуйтесь же ей, вы все». Так девушка становится женой сразу пяти братьев.

Узнав, что Пандавы не погибли в огне, слепой царь Дхритараштра решает даровать им полцарства. Они строят столицу Индрапрастха, где к ним присоединяется двоюродный брат Кришна, глава клана Ядавов. Дурьодхана подбивает Юдхиштхиру сыграть с ним партию в кости. Поскольку одна кость была помечена, Юдхиштхира постепенно проигрывает свое имущество, царство, братьев и жену. Царь аннулирует результаты игры и возвращает имущество Пандавам. Однако через некоторое время он дает распоряжение сыграть вторую партию в кости. По условиям игры, побежденные будут жить 12 лет в лесу, а тринадцатый год в полной безвестности. Юдхиштхира играет, вновь проигрывает и вместе с братьями и Драупади удаляется в изгнание. Третья песнь — «Ванапарван» («Книга леса») — самая длинная (17 500 двустиший) и одновременно самая содержательная в литературном отношении: отшельники рассказывают Пандавам трагические истории о Нале и Дамаянти, Савитри, Раме и Сите. Следующая песнь повествует о событиях тринадцатого года изгнания, который они проведут, живя не узнанными. В пятой песни («Книга приготовлений») становится очевидным, что война неизбежна. Пандавы посылают Кришну в качестве посла: они требуют вернуть им царство или, по крайней мере, пять деревень, но получают от Дурьодханы отказ. На поле сражения выходят две громадные армии, и начинается война.

В шестой песни содержится самый известный эпизод поэмы — «Бхагавад-гита», о которой мы поговорим позже. В следующих песнях подробно описываются различные моменты этой восемнадцатидневной битвы. Вся земля покрыта убитыми и ранеными. Один за другим погибают старшие Кауравы, а последним — Дурьодхана. Скрыться удается лишь троим Кауравам. Среди них и Ашваттхаман, в которого вселился бог Шива. С помощью демонов, сотворенных Шивой, Ашваттхаман ночью входит в лагерь Пандавов и истребляет всех, за исключением пяти братьев, которых не оказалось на месте. При виде такого количества убитых Юдхиштхира скорбит, хочет отказаться от престола и уйти от мира. Однако с помощью Кришны и мудрецов братьям удается заставить его изменить решение, и он торжественно приносит в жертву лошадь (*ашвамедха*; см. §73). После пятнадцати лет совместных трудов со своим племянником, Дхритараштра и его соратники уходят в лес. Через некоторое время они погибают при пожаре, вызванном их собственными священными огнями. 36 лет спустя после великой битвы погибают странным образом Кришна и его народ: они убивают друг друга тростинами, которые от колдовских чар превратились в палицы.

Столица разрушается и исчезает в океане. Почувствовав приближение старости, Юдхиштхира передает власть своему внучатому племяннику Парикшите (тот родился мертвым и ожил от руки Кришны), а сам вместе с братьями, Драупади и собакой отправляется в Гималаи. В дороге все его спутники умирают. Лишь Юдхиштхира и его собака (она на самом деле — реинкарнация его собственного отца, Дхармы) выдерживают до конца. Поэма заканчивается описанием недолгого схождения Юдхиштхиры в преисподнюю и его восхождением на небеса.

§192. Эсхатологическая война и конец света

Эту чудовищную войну задумал Брахма для того, чтобы очистить Землю от ее жителей, число которых постоянно росло. Он попросил многих богов и демонов воплотиться и развязать истребительную войну. «Махабхарата» описывает конец света (*пралайя*) с последующим возникновением нового мира, которым будет править Юдхиштхира или Парикшит[1]. В поэме рассказывается о событиях последних времен: гигантской битве сил «добра» и «зла» (аналогия с войной между дэвами и асурами), о разрушениях космических масштабов, причиненных огнем и водой, о возникновении нового и чистого мира, ознаменованного чудесным воскресением Парикшита. В некотором смысле можно говорить о переосмыслении извечного мифо-ритуального сценария Нового Года. Однако речь на сей раз идет не о конце года, а о завершении космической эпохи.

Циклическая теория становится популярной лишь со времен пуран. Это не означает, что эсхатологический миф — создание исключительно индуистское. Он известен с древнейших времен и широко распространен во всем мире. Подобные мифы засвидетельствованы, к тому же, в Иране и Скандинавии. По зороастрийской традиции, в конце истории Ормузд победит Ахримана, каждый из шести Амеша Спента захватит по архидемону, и воплощения Зла будут окончательно низвергнуты во тьму (ср. §216). Подобную эсхатологию мы уже встречали (§177) у древних германских племен: во время последней битвы (*ragnarök*) каждый бог тоже возьмет на себя по одному демоническому существу или чудовищу; разница в том, что все — и боги, и их противники — погибнут в борьбе друг против друга. Земля будет выжжена, а затем погрузится в море. Однако из воды снова возникнет зем-

[1] Ж. Дюмезиль трактует правление Юдхиштхиры как реставрацию мира: ср.: *Mythe et Épopée*, I, p. 152 sq. Альф Хильтебайтел, следуя традиционному индийскому толкованию, полагает, что «новый век» начинается с правления Парикшита; ср.: The Mahābhārata and Hindu Eschatology, p. 102.

ля, и новое человечество будет наслаждаться жизнью в царствование молодого бога Бальдра.

Стиг Викандер и Жорж Дюмезиль блестяще проанализировали структурное сходство этих трех эсхатологических войн. Следовательно, можно сделать вывод о том, что миф о конце света был известен индоевропейцам. Разумеется, есть значительные расхождения в его вариантах, которые, однако, могут быть объяснены различной ориентацией каждой из трех индоевропейских религий. Правда, эсхатологический миф не засвидетельствован в ведическую эпоху, но это не доказывает, что его не было вообще[2]. По выражению Дюмезиля («Mythe et Épopée», I, p. 218 sq.), «Махабхарата» — «эпическое переложение эсхатологического кризиса», т.е. того, что индуистская мифология называет концом *юги*. В «Махабхарате» содержатся некоторые не только ведические, но и доведические элементы[3]. Мы можем, следовательно, поместить миф о конце света среди древних арийских традиций — тем более что он был известен иранцам.

Однако тут же надо добавить, что поэма представляет собой грандиозный синтез — намного богаче индоевропейской эсхатологической традиции, которую он продолжает. Живописуя истребление людей и следующие за ним катаклизмы, «Махабхарата» использует яркую систему образов, заимствованную из пуран. Значительную роль играют богословские разработки и нововведения. «Мессианская» идея *аватары* выражена особенно четко и сильно. В знаменитом богоявлении из «Бхагавад-гиты» (XI, 12 и сл.) Кришна предстает Арджуне как инкарнация Вишну. Как мы уже отмечали[4], это богоявление есть одновременно и *пралайя*, которая словно бы предваряет «конец света», описанный в последних песнях поэмы. Таким образом, явление Вишну(=Кришны) как Господина пралайи чревато богословскими и метафизическими последствиями. Так, за трагическими событиями «Махабхараты» можно угадать противостояние и взаимодополняемость Вишну (Кришны) и Шивы. «Разрушительная» деятельность Шивы уравновешивается ролью «творца» Вишну (Кришны). Когда один из

---

[2] «Мысль ведических певцов сконцентрирована на настоящем, на деяниях, которые подтверждаются их прошлыми мифическими подвигами, отдаленное будущее их не интересует». (*Dumézil.* Mythe et Épopée, vol. I, p. 221).

[3] Стиг Викандер обратил внимание на тот факт, что отцы пяти Пандавов — Дхарма, Вайю, Индра и Близнецы — соответствуют богам трехчастного ведического пантеона: Митра-Варуна (= Дхарма), Индра (= Вайю и Индра) и Ашвины. Этот пантеон не отражает состояния религии ни в тот период, когда была написана поэма (время, когда происходит возвышение богов Шивы и Вишну), ни в период Вед, когда важную роль играли Сома и Агни. Из этого следует, что содержание «Махабхараты» отсылает нас ко времени параведических и доведических памятников; ср.: *Dumézil.* Mythe et Épopée, I, p. 42 sq.

[4] См.: *M. Biardeau.* Études de mythologie hindoue, III, p. 54.

этих богов или их представителей действует, другой бездействует. Но и Вишну (Кришна) тоже творит «разрушения» и «обновления». Поэма и пураны обнаруживают отрицательные свойства этого бога[5].

Это означает, что Вишну как высшее Существо есть конечная реальность; следовательно, он управляет как созданием, так и разрушением миров. Он — вне добра и зла, как, впрочем, и все остальные боги: «добродетель и грех, о Царь, пребывают лишь среди людей» (XII, 238, 28)*[56]. В кругу йогов и созерцателей эта мысль была известна со времен упанишад. Но «Махабхарата» — и, в первую очередь, «Бхагавад-гита» — делает ее доступной, а значит, известной всем слоям индийского общества. Непрестанно прославляя Вишну как высшее Существо, поэма подчеркивает взаимодополняемость Шивы и Вишну[6]. С этой точки зрения «Махабхарату» можно рассматривать как краеугольный камень индуизма. Культы этих двух богов и Великой Богини (Шакти, Кали, Дурги) действительно господствовали в индуистской религии с первых веков н.э. и господствуют по сей день.

Взаимодополняемость Шивы-Вишну соответствует в некоторой степени неразрывности антагонистских функций, которыми обладают великие боги (созидание/разрушение и др.). Понимание такого устроения божества равносильно откровению и представляет собой образец в деле освобождения. В самом деле, с одной стороны, в «Махабхарате» описывается и возвышается борьба между добром и злом, *дхармой* и *адхармой*, борьба, которая приобретает значение вселенской нормы, так как она правит космической жизнью, обществом и личным бытием, но, с другой стороны, поэма напоминает о том, что конечная реальность — «брахман-атман» упанишад — находится за пределами не только пары *дхарма/адхарма*, но и любой другой пары противоположностей. Другими словами, освобождение предполагает понимание отношений между двумя «видами» реальности: *непосредственной* реальностью, т.е. исторически обусловленной, и *конечной* реальностью. Монизм упанишад отрицал непосредственную реальность. Тексты «Махабхараты», особенно дидактические, предлагают более развернутое учение: с одной стороны, в них вновь утверждается монизм упанишад, окрашенный теистскими (вишнуитскими) опытами; с другой стороны, принимается любое сотериологическое решение, если оно открыто не противоречит священной традиции.

---

[5] В пуранах Вишну часто описывается диким, опасным, неразумным и «безумным», а Шива всегда представлен в них как бог, которому удается его усмирить. См. тексты, приведенные Дэвидом Кинсли в книге «Through the looking glass», p. 276 sq.

[6] Подробнее об этой взаимодополняемости пишет *J. Gonda* (Visnuism and Sivaism, p. 87 sq.).

§193. Откровение Кришны

На первый взгляд, может показаться парадоксальным тот факт, что литературное произведение, которое дает описание устрашающей войны на истребление человечества и конец *юги*, представляет собой превосходный образец духовного синтеза, когда-либо известного индуизму. Со времен брахман для индийской мысли характерно стремление к примирению крайностей, но только в «Махабхарате» оценена важность его последствий. В целом можно сказать, что поэма[7]: 1) утверждает равноценность веданты (т.е. учения упанишад), санкхьи и йоги; 2) устанавливает равенство трех «путей» (*marga*), представленных ритуальным служением, метафизическим знанием и практикой йоги; 3) старается оправдать некий способ существования во времени, другими словами, принимает и высоко ставит исторический компонент человеческой обусловленности; 4) провозглашает превосходство четвертого, сотериологического, «пути» — поклонения Вишну-Кришне.

Санкхья и йога представлены в поэме еще не систематизированными. Слово «санкхья» означает «истинное знание» (*маттва джняна*) или «познание Себя» (*атмаботдха*); в этом отношении санкхья продолжает мысль упанишад. Йога означает любую деятельность, приводящую «Я» к Брахману и одновременно наделяющую бесчисленными «силами». Чаще всего под этой деятельностью подразумевают аскетизм. Слово «йога» может означать «метод», «силу» или «медитацию»[8]. Две *даршаны* рассматриваются как равнозначные. Согласно «Бхагавад-гите», «лишь люди ограниченные, а не мудрые (пандиты) противопоставляют санкхье йогу. Кто владеет одной из даршан, тот добывает плод обеих...санкхья и йога — едины.» (V, 4–5).

В «Бхагавад-гите» четко демонстрируется и равнозначность трех сотериологических «путей». Этот знаменитый эпизод начинается «экзистенциальным кризисом» Арджуны и заканчивается назидательным откровением по поводу участи человека в мире и «путей» освобождения. Увидев, что он подавлен из-за войны, в которой ему предстоит убить своих друзей и двоюродных братьев, Кришна открывает Арджуне, как выполнить долг кшатрия и не связать себя узами кармы. В целом, откровения Кришны трактуют: 1) устройство Вселенной; 2) модальности бытия; 3) пути, ведущие к достижению окончательного освобождения.

---

[7] Особенно «псевдоэпические» и дидактические тексты «Махабхараты» (книги XII, XIII и др.).

[8] Такое количество значений действительно соответствует морфологическому разнообразию данного слова; см. *Eliade.* Le Yoga, p. 157 sq.

Однако Кришна не забывает добавить, что эта «древняя йога» (IV, 3), или «высшая тайна», не нова; она была сначала открыта им Вивасвату, который затем сообщил ее Ману, а тот, в свою очередь, поведал ее Икшваку (IV, 1). «Из этого устного предания о ней и узнали цари-риши. Однако со временем след этой йоги теряется» (IV, 2). Каждый раз, когда порядок (дхарма) становится шатким, сам Кришна воплощается (IV, 7), т.е. надлежащим — в данный «исторический момент» — образом являет эту вечную премудрость (это учение *аватары*). Другими словами, если «Бхагавад-гита» в историческом плане представляет собой новый духовный синтез, то ее «новизна» действительна лишь для нас, для тех кто, зависит от Времени и Истории[9].

Можно было бы сказать, что суть явленного Кришной учения заключается в лапидарной формуле: пойми Меня и подражай Мне! Поскольку все, что он открывает о своей сущности и о своем «поведении» в Космосе и в Истории, должно послужить назиданием для Арджуны, последний обретает смысл своей исторической жизни и одновременно достигает освобождения, осознавая, *что есть* Кришна и *что он творит*. Впрочем, сам Кришна подчеркивает назидательное и сотериологическое значение божественного примера: «Что делает Старший, то делают и другие: он подает пример, которому все следуют» (III, 21). И продолжает, говоря о себе: «И в трех мирах нет ничего такого, что я должен бы сделать [...] однако я пребываю в действии» (III, 22). Кришна спешит открыть глубинное значение этой деятельности: «Если бы Я не был все время в действии, то люди со всех концов последовали бы Моему примеру. Если бы Я не действовал, миры перестали бы существовать и Я стал бы причиной мировой смуты и гибели всего живого на земле» (III, 23–24).

Арджуна, следовательно, должен подражать поведению Кришны, т.е. прежде всего продолжать действовать, дабы своей пассивностью не способствовать «мировой смуте». Но для того, чтобы он мог действовать, «подобно Кришне», ему нужно понять как сущность божества, так и образы, в которых он является миру. Поэтому Кришна и *являет* себя: познавая Бога, человек познает и пример для подражания. Итак, Кришна начинает с откровения о том, что все живое и неживое нахо-

[9] Это утверждение не может не повлиять на любое западное толкование индийской духовности, так как, если мы беремся воссоздавать историю индийских учений и техник и пытаемся уточнить в последовательности ее инновации, разработку и исправления, то мы не должны забывать, что в Индии исторический контекст «откровения» имеет пределы весьма ограниченные: «появление» или «исчезновение» сотериологической формулировки на горизонте Истории ничего нам не скажут о ее «происхождении». По индийской традиции, еще раз отчетливо подтвержденной Кришной, различные «исторические моменты» (они же — и моменты космического становления) *не создают* учение, а лишь открывают *формулы, близкие* к вечному посланию. Ср.: *Eliade.* Le Yoga, p. 161 sq.

дится в нем и все Творение — от богов до ископаемых — происходит из него (VII, 4–6; IX, 4–5; и т.д.). С помощью пракрити он все время занят творением мира, но это непрерывное действие не сковывает его: *он — лишь наблюдатель своего собственного творения* (IX, 8–10). Именно такая, внешне парадоксальная, валоризация деятельности (*кармы*) и есть главное наставление Кришны: подражая Богу, который творит и мир *без своего участия*, человек научится делать то же самое. «Чтобы освободиться от действия, недостаточно воздерживаться от него: одно лишь недеяние не ведет к совершенству», так как «каждый обречен на деяние» (III, 4–5). Даже если человек воздерживается от действия в строгом смысле этого слова, бессознательная деятельность, вызванная тремя *гунами* (III, 5), связывает его с миром и делает частью кармической цепи.

Обреченный на деяние, поскольку «действие выше бездействия» (III, 8), человек должен исполнить предначертанные ему действия, или «обязанности», которые выпадают на его долю в жизни. «Свой закон даже несовершенный (*свадхарма*) лучше, чем чужой закон, даже совершенный…» (*парадхарма*; III, 35). Эти особые деяния обусловлены *гунами* (XVII, 8 и сл.: XVIII, 23 и сл.). Кришна не раз замечает, что *гуны* происходят от него, но не ограничивают его: «не Я в них, но они во мне» (VII, 12).Отсюда урок: принимая «историческую ситуацию», вызванную *гунами* (а ее нужно принимать, ибо сами *гуны* происходят от Кришны) и действуя «по ситуации», человек должен отказаться от *оценки* своих деяний и придать *абсолютную ценность* своей собственной судьбе.

§194. «Отказаться от плодов своих деяний»

В этом смысле можно сказать, что «Бхагавад-гита» пытается «спасти» все человеческие поступки и «оправдать» любое мирское действие: ибо, когда человек больше не получает удовольствия от «плодов» своих деяний, он тем самым *превращает их в жертвоприношение*, т.е. во внеличностный динамизм, который способствует поддержанию космического порядка. Кришна напоминает, что не связывают только действия, совершаемые как жертвоприношения (III, 9). Праджапати создал жертвоприношение для того, чтобы мог проявиться Космос, а люди могли жить и умножаться числом (III, 10 и сл.). Кришна открывает, что и человек тоже может содействовать совершенствованию божественного дела, причем не только одними жертвами (из которых и состоит ведический культ), но и *всеми своими деяниями*, какова бы ни была их природа. Когда различные аскеты и йогины «жертвуют» своей психофизиологической деятельностью, они отказываются от этой деятельности и придают ей

трансперсональное значение (IV, 25 и сл.). И так поступая, «все воистину познают жертву, и жертвой стирают свои грехи» (IV, 30).

Такая трансмутация мирских дел в ритуалы возможна через йогу. Кришна говорит Арджуне, что «человек деяния»[10] может спастись или, другими словами, избежать последствий своего участия в жизни мира, *даже продолжая действовать*. Ему необходимо соблюдать одно-единственное правило: *отделить себя от своих дел и их последствий*: «отказаться от плодов своих дел» (*phalatṛṣṇavairāgya*), *действовать безлично*, бесстрастно и равнодушно, как если бы он действовал за кого-то другого. Если он будет строго следовать этому правилу, то его дела не посеют семена новых кармических потенциалов и не овладеют им в кармической цепи». «Безразличный к плодам своих действий, всегда довольный, свободный от любых привязанностей, сколько бы он ни трудился, он на самом деле ничего не совершает» (IV, 20).

Великая оригинальность «Бхагавад-гиты» заключается в том, что она подчеркивает эту «йогу деяния», которая осуществляется как «отказ от плодов своих деяний». В этом кроется и основная — беспрецедентная — причина ее успеха в Индии. Ибо впредь каждому человеку позволено надеяться на спасение, благодаря *phalatṛṣṇavairāgya*, даже тогда, когда по разным причинам он будет обязан и дальше участвовать в социальной жизни, иметь семью, заботы, занимать те или иные должности и даже совершать «безнравственные» вещи (как, например, Арджуна, который должен убить своих противников на войне). Действовать отстраненно, не волнуясь и «не желая результата», значит достичь самообладания и спокойствия, которые в состоянии сообщить одна лишь йога. Кришна говорит: «Хотя он действует непрестанно, но остается верен йоге». Такое толкование техники йоги характерно для «Бхагавад-гиты», тяготеющей к грандиозному синтезу, в котором примирились бы все призвания: аскетическое, мистическое и призвание жить и трудиться в мире.

Кроме этой доступной всем йоги, суть которой заключается в отказе от «плодов деяний», в «Бхагавад-гите» кратко изложена техника йоги, предназначенная для созерцателей (VI, II и сл.). Кришна говорит: «Йога выше, чем аскеза (*тапас*) и даже выше, чем знание (*джняна*), и выше, чем жертва» (VI, 46). Но медитация йогина достигает конечной цели только в том случае, если он сосредоточен на Боге: «С ясной и неподвластной страху душой, [...] овладев своим рассудком и имея постоянную мысль обо Мне, он должен упражняться в йоге, видя во Мне высшую цель» (VI, 14). «Кто везде Меня видит и видит во Мне все, тот,

[10] «Человек деяния» — тот, кто не может отказаться от общественной жизни ради того, чтобы спастись с помощью знания, аскезы и мистического культа.

никогда не будет Мною оставлен и он не оставит Меня. Прочно утвердившись в единстве, он поклоняется Мне, пребывающему во всякой твари; такой йогин пребывает во Мне, *каким бы ни был его образ жизни*» (VI, 30–31; курсив наш).

Все это — триумф занятий йогой и одновременно возвышение мистического культа (*бхакти*) до положения высшего «пути». Кроме того, в «Бхагавад-гите» появляется понятие благодати, которое во всей его мощи развернется в вишнуитской средневековой литературе. Но та решающая роль, которую «Бхагавад-гита» сыграла для подъема теизма, не исчерпывает ее важности. Это не сравнимое ни с чем произведение, краеугольный камень индийской духовности, можно восхвалять со многих и разнообразных точек зрения. Акцентируя историчность человека, «Гита» предлагает наиболее всеобъемлющее и, важно добавить, наиболее приемлемое решение для современной, вошедшей в «цикл Истории», Индии. Говоря языком, понятным Западу, проблема, трактуемая в «Гите», такова: как разрешить противоречивую ситуацию, порожденную тем, что человек, с одной стороны, *находится* во Времени, *предназначен* Истории, а, с другой стороны, знает, что будет «проклят», если позволит временности и историчности исчерпать себя, и, следовательно, должен любой ценой найти *в этом мире* путь, который ведет в трансисторический и вневременной план.

Мы уже знаем, какой выход из данной ситуации предлагает нам Кришна: исполнять свои обязанности (*свадхарма*) в этом мире, причем не позволяя себе желать плодов своих деяний (*phalatṛṣṇavairāga*). Поскольку вся Вселенная — творение, даже эпифания Кришны-Вишну, то жизнь в мире и участие в его устроении не является «дурным делом». Дурно верить в то, что мир, время и история обладают собственной и независимой реальностью, т.е. в то, что вне мира и временности *ничего не существует*. Это, бесспорно, общеиндийская идея, но в «Бхагавад-гите» она изложена наиболее последовательно.

§195. «Разъединение» и «Объединение»

Чтобы оценить значительность роли «Бхагавад-гиты» в религиозной истории Индии, нужно вспомнить идеи, заложенные в санкхье, йоге и буддизме. Согласно этим учениям, освобождение требовало, как условия *sine qua non*, отстранения от мира вплоть до отрицания человеческой жизни как способа существования в Истории[11]. Открытие «все-

[11] Разумеется, «классический» период *даршан* санкхьи и йоги опережает на несколько веков составление «Бхагавад-гиты». Однако характерные для них тенденции, а именно методы, разработанные для отделения духа от психоментального опыта, засвидетельствованы уже во времена упанишад.

общего страдания» и бесконечного цикла перерождений[12] направило поиск спасения к определенной цели: освобождение *необходимо* предполагает *отказ* от следования нуждам жизни и социальным нормам. Обязательными прелиминариями были уединение и аскетические практики. С другой стороны, спасение через гнозис сравнивалось с «пробуждением», «освобождением от уз», с «прозрением» и пр. (ср. §136). В итоге, спасение стало подразумевать акт разрыва: отделение от мира — места страданий, тюрьмы, наполненной рабами.

Религиозному обесцениванию мира способствовала аннуляция идеи Бога-творца. Согласно санкхья-йоге, Вселенная возникла благодаря «телеологическому инстинкту» первоначальной Материи (*пракрити*). Для Будды этого вопроса вообще не существует; он отвергает существование Бога вообще. При низкой религиозной оценке мира возвышается дух или Сам (атман, пуруша). По представлениям Будды, хоть он и не принимает атмана как автономную и ни к чему не сводимую монаду, освобождение достигается благодаря усилиям духовного порядка.

Постепенное обострение дуализма Дух–Материя напоминает развитие религиозного дуализма, приведшего к иранской формуле двух противоположных Начал, представляющих Добро и Зло. Как мы уже не раз отмечали, на протяжении веков противопоставление Добро–Зло было лишь одним из многих примеров космических, политических и религиозных диад и полярностей, которые обеспечивали ритмичное существование жизни и мира. То что вылилось в два антагонистских начала, Добро и Зло, прежде было всего лишь *одной* из многих формулировок, посредством которых выражались антитетические, но взаимодополняющие аспекты реальности: день/ночь; мужской пол/женский пол; жизнь/смерть; плодородие/бесплодие; здоровье/болезнь и т.д.[13] Другими словами, Добро и Зло участвовали в космическом, а, значит, и в человеческом ритме, который китайская мысль определила как чередование двух принципов — *ян* и *инь* (§130).

Девалоризация Космоса и жизни, намеченная в упанишадах, приобретает самое резкое выражение, в «дуалистических» онтологиях и методах разделения, разработанных санкхья-йогой и буддизмом. Процесс возрастающего напряжения, характеризующий эти этапы религиозного индийского мышления, можно сравнить с ужесточением иранского дуализма от Заратустры до манихейства. Заратустра тоже считал этот мир «смесью» духовного и материального. При правильном совершении жертвоприношения верующий отделял свою небесную сущ-

[12] Напомним, что неизбежность переселения душ сделала самоубийство бесполезным.

[13] См.: *Eliade.* La Nostalgie des origines, p. 332 sq.

ность (*mēnōk*) от ее материального выражения (*gētē*)[14]. Но для Заратустры и для маздеизма Вселенная была творением Ахурамазды. Мир был испорчен позже, Ахриманом. А манихейство и многие гностические школы, напротив, приписывали Творение дьявольским силам. Мир, жизнь и сам человек являются результатом ряда трагических, зловещих или преступных действий. В конечном счете, это чудовищное и пустое творение обречено на уничтожение. Освобождение — результат длительного и напряженного стремления к отделению духа от материи, света от тьмы, которая держит его в плену.

Разумеется, различные индийские техники и методы, имеющие целью освободить дух через «разъединение», все более и более радикальное, продолжали приобретать прозелитов еще долгое время после появления «Бхагавад-гиты», потому что отказ от жизни, и особенно от жизни, обусловленной социо-политическими структурами и историей, стал *после упанишад* самым достойным сотериологическим решением. Однако «Гите» удалось объединить в дерзком синтезе все индийские религиозные течения и аскетические практики, предполагающие уход от общества и социальных обязательств. Более того, «Гита» вернула сакральность Космосу, жизни и даже *историческому существованию* человека. Как мы видели, Вишну-Кришна — не только Творец и Владыка мира; он вновь освящает своим присутствием всю Природу.

С другой стороны, все тот же Вишну периодически разрушает Вселенную в конце каждого космического цикла. Другими словами, *все* создается и управляется Богом. Следовательно, «отрицательные стороны» космической жизни, личного бытия и Истории тоже обретают религиозное значение. Человек больше не заложник Космоса-тюрьмы, который создался сам собой, ибо мир есть творение личностного и всемогущего Бога. К тому же Бога, который не покинул мир после его сотворения, а продолжает пребывать в нем и действовать на всех его уровнях — от физического устройства Космоса до сознания человека. Космическими бедствиями и историческими катастрофами, включая периодическое разрушение Вселенной, управляет Вишну-Кришна; т.е. это — *теофании*, что сближает Бога «Бхагавад-гиты» с Яхве, Создателем мира и Владыкой Истории, как его понимали пророки (ср. §121). Впрочем, нелишне напомнить: как откровение, содержащееся в «Гите», было явлено во время страшной войны, направленной на всеобщее истребление, так и пророки проповедовали под «страхом истории», под угрозой надвигавшегося исчезновения еврейского народа.

[14] Ср. §104. Мы придерживаемся толкования Г. Ньоли; ср.: *Eliade.* Spirit, Light and Seed, p. 18 sq.

Стремление к «объединению» реальности, характеризующее индийское мышление, находит в «Бхагавад-гите» наиболее убедительное выражение. Совершенное под знаком личностного Бога, это объединение придает религиозный смысл даже таким бесспорным проявлениям «зла» и «несчастья», как война, предательство и убийство[15]. Но главное, что имело весьма серьезные последствия для религиозной истории Индии, — это возвращение сакральности в жизнь и человеческое бытие. В первые века нашей эры тантризм тоже попытается превратить естественные потребности человека (питание, отношение полов и пр.) в таинства. Но такой тип сакрализации тела и жизни достигается с помощью крайне сложной и трудоемкой йогической техники — тантрическое посвящение предназначалось только для избранных. Послание же «Бхагавад-гиты» было обращено ко всем слоям общества и поощряло все религиозные тенденции. В том-то и заключалось преимущество поклонения Богу личностному и безличному, создателю и разрушителю, воплотившемуся и трансцендентному.

[15] С некоторой точки зрения можно было бы сказать, что «Бхагавад-гита» включает в себя древнее понятие общей реальности, представляемой в виде чередования противоположных (по значению), но дополняющих друг друга начал.

Глава XXV

ИСПЫТАНИЯ ДЛЯ ИУДЕЙСТВА: ОТ АПОКАЛИПСИСОВ ДО ВОЗВЫШЕНИЯ ТОРЫ

§196. Начало эсхатологии

Главы с 40 по 55 Книги Пророка Исайи составляют отдельное произведение, известное под названием «Второ-Исайя». Этот текст был написан в последние годы Вавилонского Плена*[57] неизвестным автором, возможно, казненным по суду (ср. Ис 52:13–53:12). Послание резко контрастирует с другими пророчествами прежде всего своим оптимизмом, но также и смелым толкованием современной ему истории. Великий царь Кир, орудие воли Яхве (41, 42), подготовляет разрушение Вавилона. Те, кто посмел верить в превосходство вавилонских богов, скоро будут посрамлены, потому что они верили в идолов, бездвижных и неспасающих (40:19 и сл.; 22:12–20 и сл.), тогда как один Яхве есть Бог. «Я первый и я последний, и кроме Меня нет Бога (44:6, ср. также 45:18–22). «Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне» (46:9).

Речь идет о самом радикальном утверждении последовательного единобожия, поскольку отрицается даже существование иных богов. «Не ты ли [мышца Господня] сразила Раава, поразила крокодила? Не ты ли иссушила море, воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?» (51:9–10). Творение, так же как и История, т.е. и Плен, и Освобождение — дело Яхве. Освобождение из Плена понимается, как Новый Исход. Но теперь это триумфальное возвращение: «Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне (43:19); «горы и холмы будут петь перед вами песнь… Вместо терновника вырастет кипарис, вместо крапивы возрастет мирт» (55:12–13; ср. 40:9–11; 54:11–14). Новый Исход не будет поспешным: «Ибо вы выйдете неторопливо и не побежите: потому что впереди вас пойдет Господь, и Бог Израилев будет стражем позади вас» (52:12). Другие народы тоже могут войти в грядущее спасение: «Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог, и нет иного» (45:22; ср. 56:1–7, о прозели-

тах Яхве). Однако за Израилем всегда сохранится особое положение, положение господствующего народа.

Падение Иерусалима, конец Иудейского царства и Плен были, по существу, наказанием Божьим, возвещенным великими пророками. Теперь, когда кара свершилась, Яхве обновляет Завет. На сей раз Завет будет вечным (55:3), а спасение непреложным (45:17; 51:6, 8). «Вечною милостью помилую тебя, говорит Искупитель твой Господь» (54:8). Освобожденные Яхве из плена возвратятся в Сион «с пением... и радость вечная над головою их; они найдут радость и веселие; печаль и вздохи удалятся» (51:11).

Подобному воодушевлению, восторженности, картинам блаженства, порожденным уверенностью в скором спасении, нет примера в предшествующей литературе. Осия, Иеремия, Иезекииль провозглашали веру в спасение Израиля. Но автор «Второ-Исайи» первым из пророков создает *эсхатологию*. В сущности, он возвещает зарю новой эпохи. Между двумя этими эпохами — той, что завершается, и той, что должна вот-вот начаться, — отличие разительное. Ранее пророки проповедовали не о конце трагического века и о приближении другого, прекрасного и счастливого, а о конце нечестия Израиля и о его возрождении через искреннее обращение к Богу. «Второ-Исайя», напротив, представляет установление новой эпохи как драматическую историю, содержащую в себе ряд чудесных событий, определенных Богом: 1) разрушение Яхве Вавилона (43:14–15 и др.) — Его орудием Киром (41:24 и др.), или Израилем (41:14–16); 2) спасение Израиля, т.е. плененных (49:25–26), переход через пустыню (55:12–13), прибытие в Иерусалим (40:9–11) и собрание всех, рассеянных в мире (41:8–9); 3) возвращение Яхве в Сион (40:9–11); 4) преображение страны через восстановление руин (44:26) и умножение общины (44: 1–5) и даже изменения по образу Рая (51:3); 5) обращение народов к Яхве и отвержение их богов (51:4–5)[1].

Четыре гимна, называемые «Песни раба Господня»*[58] (42:1–4; 49:1–6; 50:49; 52:13–53:12), выражают, в манере своеобразной и надрывной, страдания еврейского народа. Их толкование дало повод для бесчисленных споров. Вполне возможно, что «Раб Яхве» (*ébhed yahveh*) олицетворяет собой уведенную в плен еврейскую элиту. В его мучениях усматривают искупление грехов всего народа. Раб Яхве принимает на себя все страдания: «Я предал хребет Мой биющим... Лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания» (50:6). Испытания плена — это жертва, благодаря которой были изглажены грехи Израиля. «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен

[1] Ср.: *Fohrer*. History of Israelite Religion, p. 328 sq.

был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на нем, и ранами Его мы исцелились» (53:5).

Согласно Новому Завету и христианской экзегезе, этот «Раб Яхве» был предвестником Мессии. Многие отрывки подтверждают такое толкование. «Господь возложил на Него грехи всех нас… Как овца веден был Он на заклание и не отверзал уст Своих… за преступления народа Моего претерпел казнь» (53:6–8). Добровольная жертва, «Раб» был причтен «к злодеям, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (53:12). Но после «на подвиг души своей Он будет смотреть с довольством… и с сильными будет делить добычу» (53:11–12). Более того, Яхве сделает своего «Раба» «светом народов», чтобы Его спасение «простерлось до концов земли» (49:6).

Эти тексты принадлежат к вершинам еврейской религиозной мысли. Провозглашение всеобщего спасения через страдание «Раба Яхве» возвещает христианство.

§197. Аггей и Захария — пророки

После своего возвращения ок. 538 г. до н.э. изгнанники столкнулись, среди других трудностей, с задачей восстановления Храма. Новое святилище принадлежало отныне не династии, а народу, на который и легли все расходы. Краеугольный камень заложили ок. 537 г., однако вскоре работы были остановлены. Только ок. 520 г., в результате политических изменений, строительство возобновилось. Кризис, сотрясавший Персидское Царство, вызвал новую волну эсхатологического воодушевления. Зоровавель, поставленный правителем Иудеи, и первосвященник Иисус, которых поддерживали пророки Аггей и Захария, сосредоточили усилия на восстановлении святилища. В 515 г. Храм был освящен, но Зоровавеля, которого персидская власть посчитала неблагонадежным, отправили в изгнание.

Для тех, кто только что упивался пророчествами, это было началом череды новых разочарований. Поскольку божественный суд свершился, вставал вопрос, когда же наступит эсхатологический век, возвещенный «Второ-Исайей». Для Аггея новая эпоха началась с того момента, как Зоровавель заложил краеугольный камень (Агг 2:15–19). И он возвестил о землетрясении в день окончания работ, о падении «престолов царств», об истреблении их воинств и об утверждении Зоровавеля как мессианского царя (Агг 2:20–23).[2] Однако когда храм был в конце концов освящен, возникло недоумение, почему *эсхатон* заставляет себя ждать. Одним из самых правдоподобных объяснений была развращенность народа. Но, как это часто случалось в истории, поскольку пре-

[2] Сходные идеи — у Захарии (8:9–13 и др.)

образование мира, предсказанное Второ-Исайей, отодвинулось, изменилось и представление о спасении, и постепенно эсхатологические чаяния угасли.

Ниже мы осмыслим последствия такого состояния растерянности для дальнейшей истории Израиля. При всем том нельзя недооценивать важность эсхатологического пророчения. Аггей и Захария подчеркивают коренное различие между двумя эпохами: старой и новой. Для Захарии первая отличалась желанием Яхве разрушать, вторая — Его желанием спасти (Зах 1:1–6; 8:14–15). Сначала будет уничтожение народов, виновных в несчастьях Израиля (Зах 1:15), а затем — «переполнение добром», которое пошлет Яхве Иерусалиму (Зах 1:17; 2:5–9 и др.). Бог истребит грешников Дома Иудина (5:1–4), удалит нечестие от этой земли (5:5–11) и соберет рассеянных в плену (6:1–8 и сл.). В конце концов, в Иерусалиме будет установлено мессианское царство, и придут народы «взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа» (8:20–22; ср. 2:15).

Похожие пророчества встречаются в тексте, называемом «Апокалипсис Исайи» (Ис 24–27)[3]. Эти же темы вновь поднимаются в IV в. во «Второ-Захарии» (9:11–17; 10:3–12) и у пророка Иоиля[4]. Эсхатологический сценарий включает в себя все пункты или часть их: уничтожение народов, освобождение Израиля, собрание изгнанников в Иерусалиме, чудесное преображение страны, установление божественной власти или мессианского царства и в финале — обращение народов. В этих раеподобных образах можно различить видоизмененное эсхатологическое послание «пророков-оптимистов», говоривших до Плена[5].

Начиная со «Второ-Исайи», заря *эсхатона* считалась неминуемой (ср. Ис 56:1–2; 61:2). Иногда пророк осмеливается напоминать Яхве о том, что Он медлит восстанавливать Иерусалим (Ис 62:7); но пророк знает, что вина лежит на грешниках: «беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом Вашим» (59:2).[6] Для Второ-Исайи, как и для пророков периода после Плена, установление новой эпохи предварится великими историческими потрясениями (падение Вавилона, наступление «языков» на Иерусалим, за что они будут уничтожены).

---

[3] Бог сотворит суд над всеми врагами Израиля, и столицы их будут обращены в руины, однако оставшиеся в живых будут участвовать в мессианской трапезе перед лицом Яхве на горе Сион (24:21–25:12).

[4] После эсхатологической битвы с народами, виновными перед Яхве и Израилем, начнется райская эпоха изобилия и мира (Иоиль 4:2–3, 12; 3:18–21).

[5] *Fohrer*. Op. cit., p. 340.

[6] Пророк Малахия (V в.) не указывает точно дату «дня Яхве». Самое главное — приготовить себя внутренне, так как «день Его пришествия» (3:2) может наступить в любую минуту.

Распространение эсхатологического спасения на другие народы имело серьезные последствия для дальнейшего развития религии Израиля. Во «Второ-Исайе» (Ис 51:4–6) Яхве, обращаясь ко всем народам, говорит о «спасении», которое «придет как свет». «В тот день обратит человек взор свой к Творцу своему и глаза его будут устремлены к Святому Израилеву» (17:7). Еще более ясно всеобщее спасение провозглашается Софонией (3:9): «Тогда опять я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно». Но, хотя чаще всего спасение обещается всем, оно будет доступно только в Иерусалиме, религиозном и национальном центре Израиля (Ис 2:2–4; 25:6 и сл.; 56:7; Иер 3:17; Зах 8:20 и сл.).

Наряду с подобными пророчествами о земном мире, живущем в Истории, встречается более древний вид пророчеств (ср. §12), касающийся Космоса в целом. Аггей (2:6) возвещает, что Яхве «потрясет небо и землю, море и сушу». Последний суд будет сопровождаться космическими катастрофами, которые уничтожат мир (Ис 34:4; 51:6). Но Яхве сотворит «новую землю и новое небо, и прежние уже не будут воспоминаемы» (Ис 65:17). Новое творение будет неразрушимым, и Яхве будет «вечным светом» (60:20). Сам Иерусалим будет обновлен (Зах 2:5–9), и его назовут «новым именем, которое нарекут уста Господни» (Ис 62:2). Как и во многих других эсхатологических сценариях, в этом обновлении Творения будут присутствовать «райские черты»: несметные богатства, обильное плодородие, исчезновение болезней, долголетие, вечный мир между людьми и животными, устранение нечистоты и т.д. Но осью Вселенной, восстановленной в своем первоначальном совершенстве, будет Иерусалим, истинный Центр Мира.

§198. Ожидание Царя-Мессии

Согласно эсхатологическим пророчествам, обновленным миром будет править Яхве[7] или, Его именем, определенный Им царь. Считалось, что этот царь, обычно называемый «Помазанником» (*mâšiah*), должен быть потомком царя Давида. Пророк Исайя говорит о «младенце», «Сыне на престоле Божием» (9:1–6), об «отрасли от корня Иессеева» (11:1), который воцарится в истине над райским миром, где «волк будет жить вместе с ягненком и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (11:6). Пророк Захария разделяет мессианскую власть на земную, в лице Зоровавеля, и духовную, в лице первосвященника Иисуса (4:1–6; 10:6–14). В другом пророчестве он описывает вход в Иерусалим Ца-

[7] Ис 24:23; 33:22; 43:15; 44:6; «...и Господь будет царствовать над ними на горе Сионе отныне и до века» (Мих 4:7; ср. 2:13); Зах 9:1–8; и др.

ря-Мессии, «праведного и спасающего, кроткого, сидящего на ослице» (9:9–10).

Важно уточнить, что выражение «Помазанник Яхве» первоначально относилось к правящему царю, т.е. эсхатологический персонаж уподоблялся только царю. Позже стали говорить о помазании священников, пророков и патриархов[8]. Быть «помазанным» Яхве означало войти в более тесное общение с Богом. И все же в Ветхом Завете Мессия предстает не как сверхъестественное существо, сошедшее с небес, дабы спасти мир. *Спасение — дело исключительно Яхве.* Мессия — смертный человек, отрасль от корня Давидова, который сядет на престоле Давида и будет царствовать в истине. Некоторые историки сочли, что мессианские чаяния возникли в среде, хотя и проникнутой эсхатологическим энтузиазмом, однако главным образом верной Давидовой династии. А поскольку эта среда была малочисленна, мессианские ожидания не оказали на общество сколько-нибудь значительного влияния[9]. Проблема, однако, оказывается сложнее. Конечно, своеобразие иудейской мысли не подлежит сомнению, но идея царской власти, выработанная ею, напоминает идею царя-спасителя в великих восточных монархиях[10].

Эсхатологические пророчества сопоставлялись с благовестием великих пророков периода до Плена: пророки не говорили ни о совершенном преображении человека, ни о новом образе бытия, а только о новой эпохе и, следовательно, о сотворении нового мира. Человек якобы будет преображен без собственного участия, в какой-то степени *автоматически* — чудесным деянием Яхве. Тем самым эсхатологические пророчества выказывают недопонимание благовестия великих пророков и содержат в себе некую оптимистическую иллюзию относительно Божьей воли в спасении Израиля[11]. Однако необходимо отметить, что надежда на обновление космоса и, в том числе, на восстановление человека в первоначальной целостности является центральной для первобытной религиозной жизни, особенно для земледельцев палеолита (ср. §12 и сл.). Любое эсхатологическое учение подхватывает, углубляет и переоценивает ту мысль, что только через творение, исключительно дело Божье, возможно обновление и освящение человеческого бытия. Почвой для возникновения эсхатологических чаяний в период после Плена был, бесспорно, совсем другой религиозный опыт, чем у великих пророков, но от этого он не менее значим. В конечном счете, речь шла об отказе от упования на собственные силы в деле духовного со-

[8] См.: *S. Mowinckel.* He That Cometh, p. 56 sq.

[9] Ср.: *Fohrer.* Op. cit., p. 350.

[10] Ср. среди пр.: *G. Widengren.* Sakrales Königtum, p. 30 sq.; *Mowinckel.* He That Cometh, p. 280 sq. et passim; *Ringgren.* König und Messias etc.

[11] Ср.: *Fohrer*, p. 352.

вершенствования и об укреплении веры во всемогущество Божье и в его обетования.

Правда, то, что последние времена (эсхатон) запаздывали, привело к усилению противоположной ориентации — на строгое соблюдение закона и обрядоверие. И все же эсхатологические чаяния никогда окончательно не исчезали (ср. §203).

§199. Расцвет законничества

В течение двух мирных веков под властью персов законодательная реформа, которая началась еще до Вавилонского Плена и там получила свое продолжение, была окончательно завершена. В Вавилоне обрезание снова признали главным символом принадлежности к народу Яхве. Соблюдение Субботы стало доказательством верности Завету (Ис 56:1–8; 58:13–14). Свод обрядовых предписаний, содержащийся в книге Левит (гл.17–26), получил в Плену свою законченную форму. Этот свод, названный «Законом Святости» и приписываемый Моисею, регламентирует жертвоприношение животных, супружеские отношения (с рядом запретов), календарь праздников, детали богослужения, проводя четкую грань между обрядовой чистотой и нечистотой. Как и брахманы (ср. §76), «Закон Святости» придает ритуальный характер всем жизненным обязанностям и общественному поведению. Его цель — соблюсти чистоту Израиля, чтобы приготовить народ к новому покорению обетованной Яхве земли. Народ сохранится при условии, что будет сохранена его этническая и духовная особость среди чужого и нечистого мира.

Восстановление уклада национальной жизни подразумевает уже не внутреннее преображение под действием духа, а четкую организацию общины при абсолютной власти Закона (*tôrâh*). Богослужение теперь сосредоточивается не столько на прославлении Бога, сколько на «святости» Израиля, т.е. на его обрядовой чистоте, находящейся под постоянной угрозой греха. Отпущение грехов народа приобретает все большее значение и закрепляется установлением праздника Великого Прощения (*yom kippurim*). «Покаянная система настолько детально разработана, что не оставляет места для мыслей о новом, лучшем порядке. Из священнических текстов исчез даже след эсхатологических или мессианских чаяний. Считалось, что Израиль уже располагает всеми институциями, необходимыми для его спасения и увековечения»[12]. Священство было единственной властью, способной надзирать за исполнением Закона. Иерократия, которой подчинялась религиозная жизнь иудейского народа в период персидского владычества, создала свои структуры еще в Плену.

[12] *A. Caquot*. Le judaïsme depuis la captivité de Babylone, p. 143.

Прибл. в 430 г. Неемия, иудей, живший при дворе персидского царя Артаксеркса I, стал правителем Иудеи и получил разрешение восстановить стены Иерусалима. Он провел также религиозные реформы (среди прочего, потребовал лишить священства тех, кто был женат на неизраильтянках). Нам почти неизвестна судьба другого религиозного вождя Израиля, Ездры, который (вероятно, в самом начале V в.) продолжил миссию Неемии.[13] Он тоже придавал первостепенное значение обрядовой чистоте Израиля и потребовал расторжения смешанных браков. Речь, конечно, не идет о каких-то антирасовых мерах. Опасность была религиозного порядка, поскольку смешанные браки угрожали чистоте яхвизма. Тем не менее, реформа Ездры привела к этнической сегрегации израильского народа и к окончательному утверждению законничества, которое отныне стало доминировать в его религиозной жизни.

По преданию (Неем 8), Ездра созвал «собрание мужчин и женщин, и всех, которые могли понимать», и читал им «книгу закона Моисеева». Мы не знаем, идет ли речь о всем Пятикнижии или же только об одном его разделе. Так или иначе, с момента этого торжественного чтения израильская религия «официально» обрела Священное Писание.

Очень скоро Закон (*tôrâh*) начали смешивать с Пятикнижием. Устная передача религиозной традиции заменяется изучением и толкованием письменных текстов. Ездру обычно считали первым «книжником», или «учителем Закона». Книжник являл образец религиозного поведения (см. ниже, §201, прославление книжника Бен Сирой). Однако постепенно пробила себе дорогу новая идея, идея устной Торы. Наряду с письменным Законом Моисей якобы получил от Бога дополнительные заповеди, передававшиеся с тех пор устно. Из такого экзегетического корпуса состояла Мишна («повторение»). По своей сути, это было узаконением того, что можно определить уже как эзотеризм, т.е. как передачу тайного учения при посвящении[14]. Со временем толкования учителей приобрели почти такой же авторитет, как и Тора (ср. §201).

В нашу задачу не входит перечисление всех трудов, которые были составлены, переработаны или изданы за века после реформы Ездры. Довольно упомянуть некоторые псалмы, книгу Паралипоменон, пророческие книги[15], а также переработку многих более древних текстов.

---

[13] Но по мнению Мортона Смита (который согласен с выводами Келлермана), наоборот — Неемия продолжил реформу, начатую Ездрой; ср.: Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament, p. 120 sq. См.: ibid., p. 126 sq. — анализ предпринятых Неемией действий.

[14] Подобная же экзегеза обосновывает учение махаяны и тантрические техники, а также герметические, апокалиптические и гностические «откровения».

[15] Напомним, что книгу Иова многие историки хронологические помещают в эпоху после Плена.

В тот же период усилилось противостояние между двумя разнонаправленными религиозными тенденциями, условно их можно назвать «универсалисты» и «националисты». Первые разделяли чаяния пророков эпохи Плена: увидеть однажды, как «языки» признают Яхве единственным Богом и поклонятся Ему. Вторые декларировали исключительный характер Откровения и сосредотачивали свои усилия на защите этнической целостности Израиля. Вообще же конфликт был сложнее и со многими оттенками.

§200. Персонификация Божественной Премудрости

Самым важным фактом, повлекшим за собой значительные последствия для истории иудаизма, было его столкновение с эллинизмом. Уже начиная с позднего бронзового века, греки имели постоянные контакты с Палестиной. В течение первого тысячелетия их наплыв непрерывно возрастал и не прекратился даже и при господстве персов[16]. Однако только после побед Александра Македонского влияние эллинистической культуры приняло устрашающие масштабы. Греческий язык, культура и институции (школы, гимнасии и т.д.) начали распространяться повсюду: не только в еврейской диаспоре, но даже и в самой Палестине, которая после смерти Александра Македонского (ок. 323 г.) попала под власть Селевкидов, суверенов Египта[17].

Для евреев, как и для римлян, история, особенно со времен пророков, имела религиозное значение. Другими словами, исторические события, изменяя и формируя политическую судьбу Израиля, могли в равной степени быть ключевыми в истории спасения. Национальная политика для евреев была неотделима от религиозной жизни: обрядовая чистота и, следовательно, сохранение Израиля, были связаны с политической автономией государства. Возрастающее влияние эллинизма в Палестине сказывалось на различных политических, религиозных и культурных течениях. Иудейская аристократия и часть буржуазии стремились внедрить идеи и институты этого эллинистического *Aufklärung* [просвещения]. Такую политику либерализма и космополитизма, угрожавшую корням национальной самобытности, отвергали другие социальные группы: в первую очередь, консервативно настроенные религиозные круги, а также сельское население. Противостояние этих двух тенденций привело к восстанию Маккавеев (§202).

---

[16] Ср.: *Morton Smith.* Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, p. 58 sq., 228 sq.

[17] *E. Bickermann.* Der Gott der Makkabäer, p. 59 sq; *V.Tcherikover.* Hellenistic Civilization and the Jews, p. 90 sq.; *Martin Hengel.* Judaism and hellenism, I, p. 65 sq.

Разнообразие идеологических и религиозных ориентаций, которые буквально разрывали иудейский народ со времен Александра Македонского (ок. 332 г.) и до преобразования Палестины в римскую провинцию (ок. 69 г.), оставило отпечаток на многих текстах, сложенных как в самом Иерусалиме, так и в диаспоре. Однако следует уточнить: сила *Zeitgeist* была настолько велика, что отголоски эллинизма можно найти даже в текстах, написанных для их же критики и опровержения.

Персонификация Премудрости (*hokmā*) входит в ряд наиболее оригинальных религиозных концепций этого периода. В первых девяти главах книги Притч (предположительно датируемой сер. III в. до н.э.) воспевается божественное происхождение Премудрости и перечисляются ее качества. «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны...» (8:22–24). Премудрость «раскрыла науку прорицания», ею «цари царствуют [...]; начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли» (8:12 и сл.). Некоторые исследователи видят в персонификации Премудрости влияние греческой философии. Однако *sophia* как божественная и персонифицированная сущность появляется сравнительно поздно. Ее можно найти в герметических трудах, у Плутарха и у неоплатоников[18]. Другие исследователи указывают на семитские параллели, предшествовавшие греческому влиянию, в частности, на Премудрость Ахикара из Элефантина[19]. Предшественниц *hokmā* искали даже в культе богини-матери (Исиды или Астарты). Но Премудрость не является супругой Бога. Рожденная Им, она вышла из Его уст.

Буссе и Грессман совершенно справедливо подчеркивали важность для иудейской религиозной мысли «посредников» между человеком и Богом, особенно в эпоху эллинизма[20]. Некоторые школы мудрости облекли *hokmā* высшей властью как посредницу Откровения. Тем не менее, мы увидим это ниже, многочисленные и противоречивые толкования понятия Премудрости отражают глубинный кризис, который мог бы радикальным образом изменить облик иудаизма.

---

[18] *Hengel*. Judaism and hellenism, I, p. 154; II, p. 98, n.298 (древние источники и библиография).

[19] Ср. работы: *W.A. Albright*, *C.I.K. Story* и *H.Donner*, проанализированные в: *Hengel*. Op. cit., I, p. 154 sq., II, p. 99.

[20] *W.Bousset, H.Gressmann*. Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (3 ed.), pp. 319, 342 sq.; ср.: *Hengel*, I, p. 155.

§201. От безысходности к новой теодицее: Коэлет и Екклесиастика

Екклесиаст (или Коэлет)[21], вместе с Книгой Иова, принято рассматривать как выразительное свидетельство потрясения, к которому привела несостоятельность доктрины о воздаянии. Вопреки учительным книгам, автор Коэлета подчеркивает необъяснимость Божьих деяний. Не только общая участь ожидает безумца и мудреца (2:15 и сл.), человека и животного («как одни умирают, так умирают и другие», 3:19), но и: «на месте суда — беззаконие, на месте правды — неправда» (3:16). Автор руководствуется собственным опытом; на своем веку он повидал все — «и праведника, гибнущего в правде своей, и нечестивца, живущего долго в нечестии своем» (7:15). Спокойно, по-философски невозмутимо, он то и дело возвращается к этой теме: «есть праведники, которых постигает то, чего заслуживают дела нечестивых» (8:14; ср. 9:2). В конечном счете, уже нельзя говорить о «правосудии» Божьем» (5:7 и др.). Более того, становится непонятным сам смысл Сотворения и смысл жизни: «невозможно постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого» (8:17). Ибо нельзя «уразуметь дел, которые Бог делает, от начала до конца» (3:11). Бог не расточает больше ни Своего гнева, ни Своей милости. Чувство вины, как и надежда на прощение, одинаково суетны. Бог отвернулся от людей; их участь Ему безразлична.

Ставший знаменитым рефрен: «все — суета и томление духа!» — показывает, что у автора открыты глаза на зыбкость и несправедливость человеческого существования. Он ублажает «мертвых более живых», в особенности «того, кто еще не существовал» (4:2–3). Сама мудрость есть суета (1:16–17; 2:15; 9:11). И все-таки Екклесиаст не восстает против Бога. Напротив, поскольку участь людей «в руке Божией» (9:1), следует пользоваться «днями, которые Бог дал человеку, потому что это его доля» (5:17). Единственное «благо, дарованное человеку», — это наслаждение жизнью. «Иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое (...). Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь (...), потому что это доля твоя (...). Все, что может рука твоя делать, то сам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9:7–10).

В истории были попытки сравнить этот пессимистический рационализм с некоторыми греческими философскими школами. Начиная с Вольтера, многие историки и экзегеты говорили о влиянии стоиков,

[21] Значение термина неясно; возможно, *Коэлет* означает «старейшина собрания» или «оратор»; ср.: *Hengel*. Judaism and Hellenism, I, p. 129.

Эпикура или гедонистов Кирении[22]. В эпоху после Плена иудаизм действительно подвергался сильному и продолжительному влиянию эллинистической культуры (ср. §202). Тем не менее, в Коэлете его следов не встречается. Греческие философы и писатели обрушивали резкую критику на традиционные мифологию и богословие. Автор же Коэлета, отнюдь не отрицая существование Бога, провозглашает Его реальность и всемогущество[23]: он не устает повторять, что нужно пользоваться Его дарами. Кроме того, Коэлет не отвергает ни культовую практику, ни набожность. Таким образом, речь идет не об атеизме, а о борьбе между отчаянием и смирением души, увидевшей равнодушие Бога. С полным основанием можно провести параллели между этим призывом наслаждаться жизнью, египетской «Песнью арфиста» (§30) и советом Сидури Гильгамешу (§23).

Меньше патетики, нежели в Коэлете, в труде Бен Сиры, известном также под названием Екклесиастика («Книга премудрости Иисуса сына Сирахова»). Но кризис, пережитый Израилем, проступает здесь с еще большей отчетливостью. Написанная, по всей вероятности, между 190 и 175 гг. книжником (*soper*) — учителем школы мудрости — книга адресована молодым евреям, увлекающимся эллинистическим *Aufklärung*. Бен Сира — убежденный сторонник чистоты закона (как в религиозном, так и в политическом смысле). Он выступает против богатых (13: 3, 18–23), поскольку они — наиболее активные приверженцы «космополитизма» и «универсализма». С самого начала книги Бен Сира восстает против мирской идеологии эллинизма: «Вся Премудрость от Господа!» — восклицает он (1:1), что позволяет ему отождествлять Премудрость (предвечно существовавшую в Боге) с Торой. Похвала Премудрости, великий гимн из главы 24 — вершина его книги. Премудрость возвещает о своей высоте («Я исхожу из уст Всевышнего...») и одновременно о своем схождении на Иерусалим («Я утвердилась на Сионе, и в Иерусалиме власть моя»; 24:11).

Вопреки взглядам «космополитов», «просветителей», Бен Сира описывает учителя мудрости, идеального книжника, как ученого, сосредоточенного на изучении Писаний: он «посвящает свою душу размышлению о Законе Всевышнего, будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах, будет исследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей», и т.д. (39:1 и сл.), ибо «всякая мудрость — страх Господень, и во всякой мудрости — исполнение Закона» (19:18). В учительных книгах, в частности, в Притчах и некоторых псалмах, истинным «праведником» считался мудрец, кото-

[22] См.: *Hengel*, библиографические ссылки. Op. cit., II, p. 77, n. 52.

[23] Ср.: *Hengel*, I, p. 124.

рый признавал Божественное происхождение космического устройства и нравственной жизни. *Таким образом, мудрость была доступна людям независимо от их религии.* Однако Бен Сира отвергает это «универсалистское» толкование; он отождествляет мудрость с набожностью и богослужением. Тора — не что иное, как «Закон, который заповедал Моисей» (24:26)[24]. Другими словами, Премудрость есть исключительный дар Божий Израилю, потому что Бог каждому народу поставил князя, «а Израиль есть удел Господа» (17:17).

В богословии Бен Сира придерживается традиционных взглядов. Он критикует мнение, согласно которому Бог равнодушен к участи людей; иначе говоря, Бен Сира отвергает как Коэлет, так и греческую философию, модную в космополитических кругах Иерусалима. Особенно он старается оправдать учение о воздаянии: он превозносит совершенство Божественных дел (39:16; 42:15, 22–25), напоминает, что набожные имеют иную, нежели нечестивые, участь, ибо «от начала для добрых создано доброе, как для грешников — злое» (39:31). После долгого «размышления» он заключает: «все дела Господа прекрасны» (39:40). В итоге, «Господь один праведен» (18:1).

Это смелое возвращение к традиционной теодицее сопровождается резкой критикой в адрес «врагов Премудрости», приравненных к грекофильствующим отступникам и «либертинцам». Бен Сира молится об избавлении Израиля от «чужих народов»: «Воздвигни ярость и пролей гнев; истреби противника и уничтожь врага (...) и угнетающие народ Твой да найдут погибель» (36:7–11).

Тем не менее, в знаменитой главе 24 Премудрость напоминает: «Я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны. В волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение» (24:5). Иными словами, Премудрость изображена как «сила, наполняющая весь мир, природу и человечество (а не только иудеев)»[25]. Все же Бен Сира был вынужден ограничить вселенский масштаб Премудрости и, в конечном счете, отказаться от него. В противоборстве с эллинизмом и *Софией* «иудаизм мог принять Премудрость, лишь сближая ее с

[24] В «Похвале предкам» (44:1–49:26) — единственном тексте, не имеющем параллелей в учительных книгах, — Бен Сира славит великих людей библейской истории: Еноха, Ноя, Авраама, Исаака и Иакова, Моисея и т.д. (Хенгель усматривает в этом тексте аналогию с прославлением героев в эллинистической литературе *de viris illustribus* [о знаменитых мужах]; op. cit., I, стр. 136). Однако порыв автора ослабевает, и «похвала» дает крен в дидактику и, в конце концов, становится монотонной.

[25] *W. Schenke.* Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspeculation, p. 29. Хенгель (I, стр. 160) проводит аналогию с *Логосом* стоических философов, пронизывающим Космос и придающим ему форму: «Космический Закон (*Логос*), который есть истинная мудрость, проникающая повсюду, подобен Зевсу» (Зенон в пересказе Диогена Лаэртия, VII, 88).

фактором, который играл в этой борьбе решающую роль: с Законом... Не следует недооценивать значения *hokmā* для иудейской религии в ее становлении и борьбе против эллинизма и его Софии»[26].

§202. Первые Апокалипсисы: книга Даниила и Первая книга Еноха

Конфронтация с эллинизмом крайне обострилась в царствование Антиоха IV Епифана (ок. 175–164). Противостояние двух партий — товиитов и ониитов — грозило вылиться в насильственные формы. Грекофилы требовали коренной реформы с целью «осовременить» библейский иудаизм по образцу других синкретических культов. Ок. 167 г., воспользовавшись неудачей восстания ониитов, их соперники посоветовали Антиоху запретить Тору царским указом[27]. Иерусалимский Храм был превращен в синкретическое святилище Зевса Олимпийца, который приравнивался к финикийскому Ваалу. Указ под страхом смерти запрещал соблюдение субботы и праздников, практику обрезания и хранение библейских книг. Повсюду в Палестине строились алтари языческим божествам, а жители обязаны были приносить им жертвы.

Со времен завоевания Ханаана, и особенно в эпоху царей, израильтяне подвергались соблазну и опасности религиозного синкретизма (ср. §113 и сл.). Однако политика Антиоха Епифана ставила цели куда более серьезные. Правда, Антиох не намерен был заменять Яхве Зевсом Олимпийцем; он хотел дать имя богу, который для язычников был неведомым[28]. Впрочем, в представлении многих греческих и римских авторов Яхве был чем-то вроде Зевса[29]. Подобное сравнение, святотатственное для традиционалистов, принимала грекофильствующая *интеллигенция*, зачарованная грандиозной религиозной и философской картиной стоицизма. Но для большинства израильтян такое философское толкование не укладывалось в голове: в Зевсе они видели всего лишь одного из множества богов, почитаемых язычниками. Кроме того, Антиох, как об этом позднее свидетельствовал историк Иосиф Флавий («Иудейские Древности» 12, 320 и 253), был повинен в многочисленных актах святотатства (в первую очередь, в насаждении много-

---

[26] *J. Fichter*. Die altorientalische Weisheit in ihrer israelistisch-jüdischen Ausprägung, p. 127; ср.: *Hengel*, I, p. 162.

[27] Согласно Бикерману, речь идет о грекофильствующих экстремистах Иерусалима, которые подтолкнули Антиоха ужесточить гонение; ср.: Der Gott der Makkabäer, p. 120 sq. et passim. Другими виновниками гонения были сами товииты; ср.: Hengel, I, p. 289.

[28] *Bickermann*. Op. cit., p. 92 sq.

[29] Ср.: *Hengel*. Op. cit., I, p. 261 sq.; *M. Simon*. Jupiter-Yahve, p. 49 sq.

божия в Иерусалиме), в грабежах, нетерпимости и особенно в гонении на иудеев[30].

Священник Маттафия из рода Хасмонеев дал сигнал к вооруженному восстанию. Сначала его возглавила группа зилотов — «благочестивых» (*hassidim*). После смерти Маттафии военачальником стал один из его сыновей, Иуда Маккавей. Ок. 164 г. он занял Храм и восстановил богослужение. Эта религиозная победа удовлетворила хасидеев. Однако Маккавеи продолжили борьбу за политическую независимость, которой им удалось добиться ок. 128 г. Впервые за много веков к власти пришли иудейские цари, избранные из рода Хасмонеев[31] *59. Их царствование изобиловало катастрофами, и прибл. в 63 году народ с облегчением принял римское подданство.

Столетие от Антиоха Епифана до превращения Помпеем Палестины в римскую провинцию стало решающим в истории и религии иудеев. С одной стороны, попытка силой насадить язычество нанесла палестинским иудеям удар, от которого они так и не смогли оправиться: они больше не могли верить в безобидность язычников, и пропасть отделила их от эллинистической культуры[32]. С другой стороны, военная победа Маккавеев привела к невиданному росту политического влияния Иудейского царства. Более того, харизматический образ Иуды Маккавея вдохновлял последующие вооруженные восстания, теперь уже против римлян. Однако восстание 66–70 гг. окончилось разрушением второго Храма и Иерусалима легионами Тита. А восстание под предводительством Бар Кохбы (132–135) было жестоко подавлено Адрианом.

Что касается данного исследования, то особый интерес для нас будет представлять религиозное творчество той эпохи. Как и следовало ожидать, оно преобразило исторические события, зашифровало послания, вплело их в особое видение всемирной истории. Именно в кругах «набожных» (*hassidim*) появились первые апокалиптические писания — Книга Даниила и наиболее древний раздел Книги Еноха. «Набожные» жили замкнутой общиной; они настаивали на неукоснительном соблюдении Закона и необходимости покаяния. Высокая значимость покаяния была прямым следствием апокалиптического осмысления истории. Страх перед историей отличался невиданной до той поры силой. Ибо, — предсказывают Даниил и Первая книга Еноха, — мир

---

[30] Ср.: *M. Simon*, p. 51.

[31] Гонение на Маккавеев и маккавейские войны проанализированы в: *Bickermann*. Op. cit.; *V. Tcherikover*. Hellenistic Civilisation and the Jews, p. 175–234; *S.K. Eddy*. The King is dead, p. 213–256. См. также: *Hengel*, I, p. 277 sq.

[32] Однако синкретические тенденции продолжали развиваться в Самарии, Заиорданье и особенно в грекоязычной диаспоре. Ср.: Hengel, I, p. 308.

подходит к концу; «набожные» должны готовиться к неотвратимому суду Божию.

В дошедшей до нас форме Книга Даниила была окончена прибл. к 164 г. Автор описывает недавние или современные ему события в форме пророчества, произнесенного много веков назад. Этот прием (*vaticinia ex eventu*) характерен для апокалиптической литературы[33]: он усиливает веру в пророчества и таким образом помогает верующим переносить испытания. Так, в Книге Даниила рассказывается сон Навуходоносора (прибл. 605–562 гг.). Царь видел истукана: голова его была из золота, грудь и руки из серебра, живот и бедра из бронзы, ноги из железа и глины. Вдруг камень, сорвавшись с горы, разбил истукана: «тогда все вместе раздробилось: железо и глина, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них» (2:32–36). Даниил истолковывает сон: голова из золота — Навуходоносор; после него восстанет другое царство — ниже его, а затем третье царство — медное, которое будет владычествовать над всею землею. Четвертое «будет крепко, как железо» — оно сокрушит прежние царства, но само будет уничтожено. И в те дни «Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу» (2:44). Последовательная смена царств: ассирийцев (т.е. нововавилонское правление), мидян, персов и, наконец, Александра, свидетельствует об ускоренном процессе упадка. Но самой сильной угрозе существование народа Израилева подверглось в эпоху четвертого царства, т.е. в правление Антиоха Епифана. Все же, — утверждает Даниил, — падший мир близится к концу, и тогда Бог воздвигнет вечное царство. Кроме того, Даниил рассказывает один из своих собственных снов, в котором он видел четырех огромных зверей, выходящих из моря. Звери являются символами четырех царств, обреченных на гибель; господство же над всеми царствами будет дано «народу святых Всевышнего» (7:27).

Таким образом, напоминая о великих событиях прошлого (в частности, о череде бедствий, уничтоживших воинственные царства), автор Книги Даниила ставит ближайшей целью ободрить и укрепить своих единоверцев. В то же время драматическая смена четырех царств выражает *концепцию единства всемирной истории*. Действительно, мифологическая образность выдает свое восточное происхождение: тема четырех сменяющих друг друга царств, изображенных в виде четырех металлов, встречается у Гесиода и в Иране. В свою очередь, у четырех зверей есть многочисленные «предшественники» в Вавилоне, Иране, Финикии[34].

[33] Ср.: L'Oracle du Potier égyptien, les Oracles de Hystaspe et de la Sibylle etc.

[34] Ср.: *W. Baumgartner*. Danielforschung, pp. 214–222; *A. Bentzen*. Daniel, pp. 57–67; *A. Lacoque*. Le livre de Daniel, p. 49 sq.

«Великий эон», о котором говорится в Первой Книге Еноха (16:1)*60, можно сравнить с учением о «Великом годе»[35]. Тем не менее, в Книге Даниила и иудейских апокалипсисах содержится элемент, которого нет в других традициях: события всемирной истории уже не отражают вечный ритм космического цикла и не зависят от звезд; *они развиваются по замыслу Божию*[36] *61. В этом предвечном замысле Израиль играет главную роль; история стремится к своему концу, иначе говоря, окончательное торжество Израиля неотвратимо. Это торжество будет не только политическим; ведь завершение истории означает спасение Израиля, спасение, которое Бог определил прежде всех веков и вписал на скрижали истории, невзирая на грехи своего народа.

§203. Конец света — единственное упование

Как и в других вероучениях, конец света в еврейских апокалипсисах предваряют многочисленные стихийные бедствия и космические аномалии: солнце взойдет ночью, луна — днем, реки потекут кровью, светила сойдут со своих орбит, деревья будут кровоточить, пламя вырвется из недр земных, камни возопиют и т.д. (3 Езд 5:4–12). Время ускорит свой бег, люди станут убивать друг друга, придут засуха и голод[37]. И точно так же, как в иранской традиции, конец света сопровождается всеобщим судом и, соответственно, воскресением из мертвых.

Уже в Книге Пророка Исайи (26:19) упоминается о воскресении («оживут мертвецы твои, восстанут мертвые тела»), но этот отрывок трудно датировать. Определенность впервые появляется в Книге Пророка Даниила (12:13): «ты...восстанешь для получения твоего жребия в конце дней»[38]. Весьма вероятно, что здесь также проявилось иранское влияние*62. Однако нужно принимать во внимание и представления палеолитического Востока о богах растительности (§11). Учение о воскресении постоянно и усердно будет провозглашаться фарисеями и встречаться в апокалиптической литературе (3 Езд; 1 Еноха 5:1–3; 61:5; 62–14 и сл.; сирийский апокалипсис Варуха). В период Христова проповедования его воспримут все, кроме саддукеев.

---

[35] Ср.: *Eliade.* Le mythe de l'éternel retour, p. 133 sq.; *M. Hengel*, I, p. 191 sq.

[36] В своем экстатическом восхождении на небо Енох видит скрижали, на которых записана вся история (1 Енох 81:1 и сл.) Тот же мотив ср.: *Widengren.* The Ascension of the Apostle, особ. p. 27 sq.

[37] Ср.: Le mythe de l'éternel retour, p. 149 sq.; *P. Volz.* Eschatologie, p. 150 sq. Эти клише, свойственные апокалиптической литературе, восходят к обычному сценарию древнейших мифо-ритуальных традиций: конец света и последующее за ним сотворение мира заново. (§12; ср. Аспекты мифа, гл. IV–V).

[38] К этому же времени относится 1 книга Еноха (90:33) и труд Ясона Киренейского, написанный вскоре после смерти Иуды Маккавея; ср.: *Hengel*, p. 196.

Что касается Страшного Суда, то он разворачивается пред лицом Ветхого Днями: «одеяние на Нем было бело, как снег, престол Его — как пламя огня... судьи сели и раскрылись книги» (Дан., 7:9–14). Енох в исступлении также видел Господа, восседающего на престоле, «запечатанные книги», и был свидетелем суда над падшими ангелами и вероотступниками, низвергнутыми в пылающую бездну (90:20; *Charles*. Apocrypha, I, pp. 259–260). Образ Всевышнего на судном престоле вновь появляется в Третьей Книге Ездры: грешникам уготована «печь геенны», а праведники получают воздаяние в «раю сладости» (7:33–36; *Charles*, II, p. 583). После Страшного Суда зло будет навсегда упразднено, растление побеждено, и Истина воцарится повсюду. Концепция эсхатологического суда огнем имеет, видимо, иранское происхождение (ср. §104).

В том же видении Ветхого Днями и Страшного Суда Даниил описывает схождение с неба «как бы Сына Человеческого». Он был подведен к Ветхому Днями, и «Ему дана власть, слава и царство». (7:13–14) Под Сыном Человеческим (т.е. Человеком) Даниил видит Израильский народ на пике эсхатологического триумфа. Это выражение («Сын Человеческий») будет очень популярно в I веке до н.э.; с другой стороны, так назовет себя Иисус. Эллинистическому миру была хорошо знакома эта мифологическая личность, Антропос или Предвечный Человек. Миф по происхождению — индоиранский (ср. Пуруша, Гайомарт), но непосредственные прообразы «Сына Человеческого»=Человека следует искать в ирано-халдейском религиозном синкретизме (ср. §216). Идея Первого Человека, облеченного эсхатологической миссией, не принадлежит собственно Библии. Лишь в позднем иудаизме заговорят об Адаме, предсущем творению мира[39].

Концепция единства всемирной истории позволяла, таким образом, расшифровать эсхатологическую суть современной эпохи. В противовес старым космологиям, которые объясняли прогрессирующий и неотвратимый упадок мира той или иной циклической теорией (наиболее яркий пример — индийская доктрина о четырех югах), хасидеи провозглашали Яхве единственным господином истории. В Книге Даниила и Первой Книге Еноха Бог остается центральной фигурой: зло еще не имеет воплощения в личности Противника Яхве. Оно порождено непослушанием людей (1 Енох 98:4 и сл.) и восстанием падших ангелов.

Но положение вещей ощутимо меняется в апокалиптической литературе. Мир и История мыслятся теперь подчиненными силам Зла, т.е.

[39] Иудаизм, по сути дела, упускает из виду, что Сын Человеческий — это вариант мифа о Предвечном Человеке. Иудейская апокалиптика превозносит эсхатологическую роль Сына Человеческого, но не затрагивает вопроса о его предсуществовании; ср.: *Mowinckel*, He That Cometh, p. 420 sq. Ф. А. Борш осветил надлежащим образом восточную мифологему «Царь как Предвечный Сын Человеческий»; ср.: The Son of Man in Myth and History, p. 89 sq.

бесовским полчищам под предводительством Сатаны. В первых упоминаниях о Сатане (Иов I:6; Зах 3:1 и сл.) он принадлежал небесному окружению Яхве и назывался «Врагом» постольку, поскольку был небесным духом, враждебным человеку (ср. §115). Теперь же *Сатана есть само олицетворение Зла: он становится «Противником Бога».* Кроме того, обрисовывается новая идея: идея «двух веков» или «двух Царств»: сей век и век будущий. В книге Ездры написано: «Бог...сотворил не один век, а два» (3 Езд 7:50)[40]. В этом веке возобладает Царство Сатаны. Апостол Павел называет Сатану «богом века сего» (2 Кор 4:4). Его власть достигнет наивысшего предела с приближением мессианской эры, при умножении различных катаклизмов и стихийных бедствий, кратко упомянутых выше (ср. 227). Но в последней эсхатологической битве Яхве победит Сатану, уничтожит или покорит всех демонов, искоренит всякое зло и утвердит Свое Царство, даруя вечную жизнь, мир и радость[41]. В некоторых текстах упоминается о возвращении в Рай и, следовательно, упразднении смерти (3 Езд 8:52–54). Однако несмотря на то, что этот новый мир будет совершенным и вечным, *он останется миром материальным, физическим.*

Сатана как персона сформировался, по всей вероятности, под влиянием иранского дуализма[42]. Но в любом случае, дуализм этот — «умеренный», так как Сатана не сосуществовал изначально с Богом, и он не вечен. С другой стороны, нельзя забывать и о более древней традиции, представляющей Яхве как абсолютную целостность бытия, некую *coincidentia oppositorum*, которая включает в себя все противоположности, а значит, и зло (ср. §59). Припомним известный пример из 1 книги Царств: «А от Саула отступил Дух Господень, и *возмущал его злой дух от Господа*» [курс. наш. — М.Э.] (1 Цар 16:14). Как и в других религиях, этот «дуализм» приобретает отчетливую форму вследствие некоего духовного кризиса, когда поставлены под сомнение и традиционные религиозные постулаты, и богословская терминология. Один из результатов такого кризиса — персонификация негативных аспектов действительности и божества. Все, что до сих пор рассматривалось в качестве одного из моментов мирового развития (основанного на чередовании противоположностей: день-ночь; жизнь-смерть; добро-зло и т.д.), отныне выделено, олицетворено и обладает своей особенной, исключи-

---

[40] В той же книге мы вновь находим древнюю идею неизбежного упадка мира: «Ибо век потерял свою юность, и времена приближаются к старости» (3 Езд 14:10).

[41] Дата эсхатона может быть вычислена «мудрыми»: см. среди прочего, Даниил, 9:22 и сл.; 1 Еноха 10:12; 89; 90; 17; 4 Ездры 14:5; 14:11; и т.д. Ср.: *W. Bousset*, Religion des Judentums, 2 ed., p. 141 sq.

[42] В Кумранских текстах говорится о двух духах, добром и злом, сотворенных Богом (ср. §223) — учение, напоминающее зурванизм (§213).

тельной функцией, а именно — функцией Зла (ср. §195). Весьма вероятно, что Сатана — это плод одновременно и «раскола» древнего образа Яхве (следствие рефлексий о тайне божества), и влияния иранских дуалистических доктрин*[63]. Как бы то ни было, фигура Сатаны как воплощения Зла сыграет значительную роль в становлении и истории христианства, прежде чем он войдет знаменитым и многоликим персонажем в европейскую литературу XVIII–XIX вв.

Что же касается эсхатона и нового творения, то по этому поводу в апокалиптической литературе нет единого мнения. Но все авторы апокалипсисов единодушно называют нынешние скорби и бедствия «муками рождающей» или «мессианскими скорбями», так как они предваряют пришествие Мессии и возвещают о Нем. Как у Исайи, так и у пророков в период после Плена, Мессия всегда мыслится как человек; и именно: Царь Народа Божия[43]. Приведем всего один пример. В Псалмах Соломона (составленных в I в. до н.э.) содержится молитва о скорейшем пришествии Мессии, сына Давидова, который «сокрушит властителей неправедных и очистит Иерусалим от язычников» (17:22–24). Он — Царь праведный [...], и в Его правление не будет несправедливости, ибо все будут святы, и Царем их будет Мессия (17:26 и сл.; 29, 30).

Царство Мессии, по мнению некоторых авторов, принадлежит еще настоящему эону; это, в некотором роде, царство междувременное, а именно, миллениум[44]. Владычеству Мессии суждено продлиться 400, 500 или 1000 лет и закончиться всеобщим судом и разрушением мира. Сам Мессия умрет, и все вернется в «древнее молчание», т.е. в Хаос. «После же семи дней восстанет век усыпленный» (3 Езд 7:28; *Charles*, II, p. 582). Иными словами, последует новое Творение, воскресение и вечное блаженство[45]. Во многих текстах Мессию причисляют к вечным существам, таким как Енох, Илия и другим, взятым на небо Богом. Согласно некоторым раввинским источникам, сразу же после своего рождения Мессия был сокрыт Богом в Раю или с Илией на небе[46]. В Завете двенадцати Патриархов*[64] и Кумранских текстах упоминаются два Мессии: священник и царь, причем Мессия-священник главенствует. В Завете Левия уточняется, что во время Его священнического служения «всякий грех упразднится [...], а Он Сам откроет двери Рая [...]» и

---

[43] Ср.: *Mowinckel*. He That Cometh, p. 280 sq., с богатой библиографией.

[44] Эта идея впоследствии будет разработана раввинами; ср.: *Moore*. Judaism, II, p. 375 sq.

[45] Sanhedrine, 99 a, где приводятся различные раввинистические суждения; ср. также: *Moore*. Judaism, II, p. 375 sq.

[46] *Strack und Billerbeck*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, p. 340.

даст святым вкушать от Древа Жизни (18:9–12). Одним словом, Мессия-священник уничтожит последствия первородного греха[47].

Добавим, что проповедь Иисуса и взлет христианства тесно связаны с духовным ферментом, характерным для мессианских ожиданий и эсхатологических построений в период от восстания Маккавеев до разрушения второго Храма (ср. §224).

§204. Реакция фарисеев: возвышение Торы

В иудаизме, как и в других религиях, апокалиптические видения усиливали защиту от кошмара истории. В творящихся бедствиях люди знающие видели утешительное предзнаменование. Чем хуже становилось положение еврейского народа, тем больше крепла уверенность в том, что нынешний эон подходит к концу. Таким образом, нагнетание страха предвещало неизбежность спасения. В дальнейшем религиозное возвышение страданий, вызываемых историческими событиями, будет многократно повторяться, и не только в иудейской и христианской религиях.

Речь идет не об уклонении от нажима истории, не об оптимизме, подпитываемом фантазмами. Апокалиптическая литература представляла собой священное знание, божественное по сути и по происхождению. Вот как пишет об этом пророк Даниил (2:20–22): «это Бог дает мудрость мудрым». «Он открывает глубокое и сокровенное и знает то, что находится во мраке». Легендарная личность и примерный образец мудреца и пророка дохристианской эпохи — Енох[48] — получает теперь всеобщее признание: он предсказал, что людей, живших до потопа, и падших ангелов ждет неизбежный суд. А сейчас он свидетельствует о новом откровении и настоятельно призывает к покаянию, ибо Второй Суд уже близок. Подобно пророку Даниилу, Енох получает священное знание через свои сны и видения (1 Енох, 13:8, 14:1; 83:1 и сл.; 93:1 и сл.). Ангелы посвящают его в небесные тайны и восхищают его во исступлении на Небо (гл.12–36), где Бог позволяет ему взглянуть на скрижали, на которых от начала и до конца начертана мировая история.

---

[47] *Ringgren.* La religion d'Israël, p. 350; *Mowinckel.* Op. cit., p. 382. Рассуждения вокруг мессианского пришествия продолжались среди раввинов в первые века нашей эры. Здесь настойчиво повторяются одни и те же мотивы: гибель язычников, торжество иудеев, радости, коими Бог вознаграждает верных, и т.п. (см. источники, цитируемые в: *Moore.* Judaism, II, p. 345 sq.). Некоторые тексты присовокупляют, что в тот день все народы обратятся в единобожие, уверуют в Яхве (*Moore*, II, p. 371). Но дорогое авторам апокалипсисов убеждение в том, что час эсхатона можно вычислить, отмирает. Мессия придет в час, выбранный Богом. А до тех пор верующие должны каяться и повиноваться Закону (ibid., II, p. 350 sq.).

[48] По преданию, Енох был одним из патриархов, живших до потопа. «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт 5:24). Ниже мы основываемся, главным образом, на анализе М. Хенгеля (Op. cit., p. 204 sq.)

В начале времен Бог давал тайное знание только тем людям, которые прославились своим благочестием и визионерскими способностями. Знание это было эзотерическим, «запечатанным», иначе говоря, недоступным для непосвященных. Затем его передавали нескольким избранным. Но поскольку начало времен соответствует концу света (эсхатону), священное знание стало вновь сообщаться, как и некогда, узкому кругу посвященных. В Первой Книге Еноха (1:6) Сын Человеческий предстает истинным посвященным, знающим все тайны. Когда Он взойдет на Престол, «его уста изрекут все тайны премудрости» (51:3). Его главные свойства — премудрость и ум[49]. Добавим, что тема сокровенного (спасительного) знания была очень хорошо известна в эллинистическую эпоху (§209) и легла в основу всех гностических школ (§229)[50].

Авторы апокалипсисов широко развивали понятие этой премудрости — сокрытой на небесах и недоступной смертным[51]. Важное место в апокалиптической литературе (как, впрочем, и повсеместно в эллинистическом мире) занимали видения и экстатический опыт. Видения и исступления подтверждали истинность «пророка и мудреца». Кроме того, экстатический опыт наращивал сумму знания, данного в откровении. Книга Пророка Даниила повествует только о мировой истории, тогда как тексты, ссылающиеся на «предание Еноха», обнимают мир в целом, видимый и невидимый: географию неба и земли, астрономию и астрологию, метеорологию и медицину. В «предании Еноха» космологические тайны открывали и одновременно прославляли дело Божье. По словам М. Хенгеля (I, p. 203), хасидские мудрецы были еще серьезнее увлечены спором с эллинизмом, чем Бен Сира. Ведь, по сути дела, через «апокалиптические откровения» они получали знание, превосходящее эллинское. В самом деле, их знание включало в себя Космос, Историю и небесный мир и даже участь человека в конце времен, т.е. непостижимое для человеческого разума знание. Эта концепция тайного, всестороннего и спасительного знания, якобы добываемого через экстатические видения или передаваемого через посвящение, засвидетельствована и в других религиях, в том числе и в раннем христианстве.

Никакое другое течение иудейской мысли не заимствовало так много идей эллинского Востока, как апокалиптическое. Несмотря на это, в его основе все равно лежит ветхозаветное понимание истории спасения[52]. Мы имеем дело с очень важным духовным явлением:

---

[49] См. др. примеры в: *Mowinckel*. Op. cit., pp. 375 sq., 385 sq.

[50] В Индии учение о тайном знании, сообщаемом через инициации, зафиксировано с эпохи упанишад, но развитие оно получило преимущественно в тантрической литературе (ср. т. III).

[51] Ср.: *Hengel*, I, p. 206 sq.; II, 137, n. 630.

[52] *Hengel*, I, p. 251.

религиозным творчеством, порожденным синкретизмом. Авторы первых апокалипсисов, хасидеи, в сущности, собрали и восприняли идеи, взятые из многих синкретических систем; но идеи эти обогатили иудаизм и подали еврейскому народу надежду в крайне тяжелое для него время. Впрочем, подобный же процесс происходит и в других религиозных течениях. Хасидская группа ессеев под водительством «Праведного Господина» отделилась от остальной общины и решила уйти в пустыню, вести отшельническую жизнь (§223). Наиболее близкий аналог монашеской организации ессеев — закрытое, тайное собрание (*conventicule*) по греческому образцу. Даже фарисеи, вторая группа, отколовшаяся от хасидеев, включили ряд эллинистических идей в свое учение о Законе[53].

В конечном счете, кощунственное поведение Антиоха Епифания и победное восстание Маккавеев определили направление и дальнейшую организацию иудаизма. «Ревностное противостояние Торе», воодушевившее сторонников Антиоха, способствовало появлению «ревности за Тору» и привело к укреплению онтологии Закона[54]. Тора была возведена в ранг абсолютной и вечной реальности, в образцовую модель Творения. По словам рабби Симона бен Лакиша (III в. н.э.), существование мира зависит от того факта, что Израиль принял Тору, без которой мир вернулся бы в Хаос[55]. Каждая из 248 заповедей и каждый из 365 запретов, составляющие Тору, приобретают космическое значение. Человек, у которого 248 членов и 365 вен, строением своего тела отражает дело рук Божьих (Космос) и Его Откровение (Закон)[56]. Тора в качестве абсолютной реальности есть источник жизни. Как пишет Гиллель*[65], «там, где много Торы, много жизни» (Pirkê. Abbot, III, 7).

Возвышение Торы радикально изменило дальнейшую судьбу иудаизма. Со времен пророков религиозность древних евреев поддерживалась напряжением между двумя направлениями: «универсалистским» и «сепаратистским». Причина этого жесткого и одновременно созидательного противостояния кроется, главным образом, в парадоксальном характере Откровения. Действительно, Откровение Божие *в истории*,

---

[53] Ср: *Hengel*, I, p. 312. См. у него же очерк о верованиях и идеях, заимствованных иудеями из восточно-эллинистической культурной среды.

[54] *Hengel*, I, p. 292 sq. Эсхатология, т.е. «второй плод» в конфронтации с эллинизмом, была той единственной силой, которая могла ограничить всевластие Торы. А власть Торы, в конце концов, установится как над историческим настоящим, так и над космическими ритмами (Ibid., p. 312).

[55] Рабби *Eliezer B. Hyrcanus* (ок. 100 г. н.э.) прославился следующими словами: «Если бы не было Торы, не было бы и Неба с Землей» (цит. у: *Hengel*, I, p. 172). См. др. источники в: *C.F. Moore.* Judaism, I, p. 266 sq., 450 sq.

[56] Два века спустя тантризм выдвинет антропокосмическую систему и соответствующий ритуал (ср. т. III).

т.е. *данное лишь еврейскому народу*, было провозглашено *универсальным*, хотя и считалось принадлежащим исключительно евреям. Во второй половине II в. до н.э., благодаря мощному разрастанию диаспоры и отчасти миссионерской деятельности, иудаизм был близок к превращению в *мировую религию*. Но протест против кощунственных действий Антиоха привел к тому, что стало называться «установка на Тору»[57], а такая «установка» препятствовала развитию иудаизма в мировую религию. В защите национальной самобытности Закон, бесспорно, играл решающую роль, но сознание мировой миссии не могло свободно развиваться под сенью мощного и популярного националистического течения. Что, впрочем, объясняет решение христианской Церкви первых веков, вдохновленной еврейским пророческим духом, послать своих служителей к самаритянам, которых так не любили израильтяне (Деян 8:4 и сл.), а через некоторое время — к неевреям в Антиохию (Деян 11:19 и сл.) «Христология заместила онтологию Торы как выражение свободного и спасительного откровения Божьего в истории, откровения, которое больше не знает границ национального и исторического порядка»[58]. Установка на Тору и успех законничества положили также конец и эсхатологическим чаяниям. «Даже апокалиптическая литература стала постепенно исчезать и заменяться еврейской мистикой» (*M. Hengel*, I, p.175).

Однако следует отметить, что в перспективе отказ иудаизма от мировой миссии стал той ценой, которую пришлось заплатить, чтобы защитить израильскую общину. В конце концов, главным была историческая преемственность еврейского народа. Речь шла не столько о «национализме», сколько о теологии, созданной вокруг понятия «избранный народ». Яхве избрал Израиль *Своим* народом. Следовательно, еврейский народ представлял собой историческую реальность, освященную волей Божьей. Национальное отчуждение приравнивалось к вероотступничеству, т.е. к *профанации этнической структуры, посвященной Богу самим своим происхождением*. Первым долгом еврейского народа было, следовательно, сохранять в неприкосновенности тождество самому себе —до конца истории. Другими словами — всегда оставаться в распоряжении Господа.

---

[57] Ср.: *Hengel*, I, p. 312. Даже в диаспоре примат Торы не оспаривался. Аллегорическая интерпретация не упраздняла буквальный смысл Писания, и Филон принимал законы и предписанные запреты.

[58] *Hengel*, I, p. 314.

Глава XXVI

СИНКРЕТИЗМ И ТВОРЧЕСТВО В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКУЮ ЭПОХУ: ОБЕЩАНИЕ СПАСЕНИЯ

§205. Религии мистерий

Как мы уже отмечали (§184), *обещание спасения* представляет собой нововведение и наихарактернейшую черту эллинистических религий. В первую очередь, речь идет, конечно, об индивидуальном спасении, однако сходную цель преследовали и династические культы[1]. Божества, известные тем, что они познали смерть и воскресение, были ближе к человеку, чем боги — покровители *полиса*. Их культ включал в себя более или менее разработанную церемонию посвящения (катехизация, обряды, эзотерическое обучение), после которой неофит допускался в общину. Принадлежность к одному «мистериальному обществу» не возбраняло участия в других тайных братствах. Как и во всех духовных течениях того времени, упование на спасение развивалось под знаком синкретизма.

Религиозный синкретизм, бесспорно, задавал основной тон эпохе. Явление, существующее с незапамятных времен и широко засвидетельствованное, синкретизм сыграл важную роль в формировании хеттской, греческой и римской религий, в религии Израиля, буддизме махаяны и в даосизме. Однако синкретизм эллинистической и римской эпохи отличается своими масштабами и необыкновенной творческой силой. Чуждый старению или бесплодию, синкретизм вообще кажется условием всякого религиозного творчества. Мы увидели его значение в иудаизме эпохи после Плена (§202), сходный процесс будем наблюдать позже, в некоторых произведениях иранской религиозной мысли (§212). Раннее христианство также развивалось в синкретической сре-

---

[1] Например, возведение традиционного бога в ранг божества-покровителя династии: Аполлон для Селевкидов, Зевс для Лагидов, Афина для Аталидов. Обожествление монархов и государственные синкретические культы, например, культ Сераписа в Египте Птолемеев преследовали ту же цель.

де. Правда, в эпоху, которую мы рассматриваем, единый бог Серапис появился в результате слияния двух божеств, но греко-ориентальные мистерии, эсхатологические и апокалиптические построения, культ монарха — и это лишь несколько примеров — свидетельствуют о мощи и важности синкретической мысли.

Можно сказать, что обещание спасения было попыткой умалить грозную власть богини Тихэ (Удача — лат. *Fortuna*). Капризная и непредсказуемая, Тихэ вслепую приносит счастье или несчастье; она проявляет себя как *anangkē* (необходимость) или *heimarmenē* (судьба), ее власть особенно велика над жизнью самых великих, таких как Александр[2]. В конечном итоге, понятие Судьбы сливается с астральным фатализмом. Жизнь людей, так же как жизнь городов и государств, определяется звездами. Толчок развитию этого учения, вместе с астрологией, на практике применяющей его принципы, дали наблюдения вавилонян над обращением звезд. Без сомнения, теория микро- и макрокосмических соответствий уже давно была известна в Месопотамии (§24) и в других областях азиатского мира. Однако в данном случае человек не просто чувствует свою связь с космическим ритмом, но открывает, что его жизнь *определена* движением звезд[3].

Такое пессимистическое представление может поколебать только убеждение, что есть некие божественные существа, которые не зависят от Судьбы и даже стоят выше нее. Бел провозглашается Хозяином Удачи, *Fortuna rector*. В мистериях Исиды богиня заверяет посвящаемого, что она может продлить срок жизни, определенный ему судьбой. В «Восхвалениях Исиде и Осирису» богиня провозглашает: «Я победила Судьбу, и Судьба повинуется мне». Более того, Тихэ (или Фортуна) становится символом Исиды[4]. В многочисленных мистериософских и герметических текстах утверждается, что посвященные более не подвластны судьбе.[5]

---

[2] Ср.: *Tarn.* Hellenistic Civilization, *p.* 340.

[3] Стоики пытались исправить астрологический аморализм: они толковали Судьбу как Провидение, которое принимало во внимание нравственный аспект; дескать, именно Провидению принадлежит создание планет. С другой стороны, надо отметить, что в результате астрономических вычислений вавилонян мировую историю решительно стали делить на периоды и кризисы, определяемые планетами. Это новое космо-историческое видение вдохновляет некоторые эсхатологические построения (иудейские апокалипсисы, §202; Золотой век, установленный Августом по окончании гражданских войн, и т.д.).

[4] Ср.: *A.D. Nock.* Conversion, pp. 101, 288–89; *J. Bergman.* I Overcome Fate, Fate Harkens to Me, p. 39 sq.

[5] Ср.: *Nock.* Op. cit., p. 102. Удача (*casus infestus*) более не имеет власти над теми, кто служит ей и почитает Исиду (*Апулей.* Метаморфозы, XI, 15) Гностики больше не пленники фатума (*Лактаний.* Установления, II, 6); так как ум (*noûs*) — хозяин Судьбы (*heimarmene*) и Закона (Corp. Herm. 12, 9).

В отличие от элевсинских мистерий, где обряд посвящения мог совершаться только в телестерионе и в определенный день (ср. §97), в остальных религиях спасения он мог происходить в любом месте и в любое время. Все эти посвятительные культы претендовали на принадлежность к глубокой древности, даже если со времени их формирования в некоторых случаях не прошло еще и века. Конечно, мы имеем дело с клише, характерным для *Zeitgeist* эллинистической и римской эпохи; однако мы увидим ниже, что религии спасения вбирали некоторые элементы архаических религий. За исключением дионисийства, все мистерии имеют восточное происхождение: фригийское (Кибела и Аттис), египетское (Исида и Осирис), финикийское (Адонис), иранское (Митра). Но в эллинистическую эпоху, а особенно под властью Империи, эти восточные культы более не носили этнический характер; их структура и сотериология свидетельствовали об универсалистских притязаниях. Нам известно главное об их общественных культах, в отношении же тайных обрядов, т.е. собственно инициации, наши сведения ограничиваются лишь суммарными и загадочными указаниями.

Известно, что с миста бралась клятва хранить в тайне все, что он увидит или услышит во время церемонии. Затем ему рассказывали священную историю (*hieros logos*), передающую миф о происхождении культа. Возможно, миф уже был известен неофиту, но теперь ему сообщалось новое, эзотерическое, толкование, что приравнивалось к открытию истинного смысла божественной драмы. Посвящению предшествовал период поста и изнурения плоти, после чего новиций очищался через люстрации. В мистериях Митры и Аттиса совершалось жертвоприношение быков и баранов над рвом, покрытым решеткой: кровь капала на миста, находящегося во рву. Каким-то неясным для нас образом неофит принимал ритуальное участие в литургическом сценарии, вращающемся вокруг смерти и воскресения божества. Посвящение воспроизводило нечто вроде *imitatio dei* [подражание богу]. Большинство отрывочных указаний, которые имеются в нашем распоряжении, относятся к символической смерти и воскресению миста. Проходя посвящение в мистерии Исиды, Луций, герой «Метаморфоз» Апулея, перенес «добровольную смерть» и «достиг рубежей смерти», чтобы обрести «день своего духовного рождения» (XI, 21, 24). В мистериях Кибелы неофит считался *moriturus*, «умирающим»[6]. За этой мистической смертью следовало новое рождение — духовное. Саллюстий пишет, что во фригийском обряде новопосвященных «кормили молоком, как

[6] *Firmicus Maternus*. De errore profanarum religionum, 18. Другие примеры см. в: *Eliade*. Naissances Mystiques, p. 236.

будто они вновь родились» (De diis et mundo, 4). А в тексте, известном под названием «Литургия Митры», но пропитанном духом герметического гнозиса, можно прочесть: «Сегодня, вновь рожденный Тобою, из мириад соделанный бессмертным...», или «Вновь рожденный, чтобы возродиться в этом дающем жизнь рождении...»[7].

Во время церемоний неофит созерцал некие священные предметы или манипулировал ими, а ему в это время сообщалось толкование их символики; возможно, это было эзотерическое толкование, которое объясняло и доказывало их спасительное значение. В определенный момент посвящения мист участвовал в ритуальном пиршестве. В эпоху, которая нас интересует, эта древняя практика имела, главным образом, эсхатологический смысл[8]. В мистериях Митры хлеб и вино сообщали посвященным силу и мудрость в этой жизни и славное бессмертие в будущей[9]. Благодаря посвящению неофит становился равным богам. Апофеоз, обожествление, «обессмерчивание» (*apathanatismos*) — понятия, характерные для всех мистерий[10].

§206. Дионис мистический

В эллинистическую и римскую эпоху самым популярным богом Греции был Дионис. Его общественный культ был «очищен» и одухотворен устранением экстаза (который, однако, не полностью утратил свою роль в дионисийских мистериях)[11]. Более того, мифология Диониса, как никакая другая, отличалась избытком жизни. Пластические искусства, особенно украшения саркофагов, обильно черпали вдохновение из известных мифических сюжетов, в первую очередь, о детстве Диониса (чудесное рождение, корзина-веялка) и об освобождении им Ариадны, за чем следовала иерогамия. Мифология, места совершения культа, памятники как нельзя лучше напоминали о двойной природе Диониса, рожденного от Зевса и смертной, гонимого и побеждающего, умерщвленного и воскресшего. В Дельфах показывали его гробницу, воскресение же его изображалось на многочисленных памятниках. Ему удалось поместить свою мать среди Олимпийцев; а главное, он вывел Ариадну из Преисподней и женился на ней. Поскольку в эллинистическую эпоху образ Ариадны символизировал человеческую душу, Дио-

---

[7] *A. Dieterich.* Eine Mithrasliturgie, p. 10, цит. в Naissances Mystiques. p. 236.

[8] См. источники, приводимые в: *F. Cumont.* Religions orientales, p. 219, n. 43; p. 256, n. 52.

[9] *F. Cumont.* Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, I, p. 320 sq.

[10] Ср.: *R. Reitzenstein.* Die hellenistische Mysterienreligionen, p. 29 sq.; *S. Angus.* The Mystery Religions and Christianity, p. 106 sq.

[11] Ср.: *Carl Schneider.* Kulturgeschichte des Hellenismus, II, p. 801.

нис таким образом не только освобождал душу от смерти, но и сочетался с ней мистическим браком (*Schneider*. Op. cit., II, p.802).

Популярность Диониса распространялась также обществами *текнитов*, или дионисийских артистов, о существовании которых в Афинах известно приблизительно с 300 года. Это были околорелигиозные братства[12], не имевшие отношения к мистериям. Что касается дионисийских мистерий *stricto sensu*, то суть вопроса уже была изложена нами выше (§125). Напомним, что в «Вакханках» Дионис провозглашает мистериальный характер своего культа и объясняет необходимость посвятительной тайны: «Их тайну нельзя разглашать не вакхантам». «Какая от них польза для тех, кто их совершает?» — осведомляется Пенфей. «Тебе не дозволено знать об этом, но предметы сии достойны того, чтобы их узнать» (строфы 470–474). В итоге, посвятительная тайна осталась тщательно сокрытой. Почти все тексты, относящиеся к богослужению, за исключением нескольких поздних орфических гимнов, утрачены. Археологические памятники эллинской и римской эпохи довольно многочисленны, но интерпретация их символики, даже принятая большинством ученых, не проливает свет на посвящение в собственном смысле слова.

Нет сомнений в закрытом, а значит в ритуальном, т.е. посвятительном характере дионисийских тиасов*[66]. Кумская надпись (начало V в.) доказывает, что у братств были свои кладбища, где хоронили только посвященных в мистерии Вакха[13]. Удалось доказать — вопреки мнению некоторых ученых, видевших в дионисийских пещерах лишь благодатное место для пиршеств и светских увеселений, — что это были культовые объекты. Самые древние изображения, восходящие к VI в., представляют Диониса, спящего в пещере, или танец менады перед огромной маской бога, помещенной внутри пещеры. Судя по намекам, содержащимся в текстах, у входа в дионисийские пещеры совершались священные танцы и ритуальные пиршества; с другой стороны, они уточняют, что церемонии проходили ночью, дабы сохранялась их тайна. В отношении же посвятительных ритуалов нам остаются только гипотезы. В своем очерке об аллегорических сценах Фридрих Мац, следуя, впрочем, примеру других ученых, заключает, что центральным актом посвящения было открытие фаллоса, спрятанного в корзине-веялке (*liknon*)[14]. Возможно, эта сцена, изображения которой весьма многочисленны, имела ритуальное значение, однако Буайянсе убедительно

---

[12] Ср:. *Jeanmaire*. Dionysos, p. 425 sq.

[13] См.: *F. Cumont*. Les religions orientales, p. 197, fig. 12; Lux perpetua, p. 252, fig. 6; ср.: ibid., pp. 405–406.

[14] *F. Matz*. Dionysiake télété, op. 16. Ср.: *Boyancé*. Dionysiaca, p. 35, n. 2; *Элиаде*. История веры, т. I, стр. 271 и сл.

доказал, что слово *liknon* употребляется в текстах в связи с любыми посвятительными обрядами, а не только посвящениями Диониса.

С другой стороны, на гипсовом рельефе, хранящемся в музее Остии (F Matz, pl. XXV), где Дионис и три других персонажа обозначаются по именам, на цисте есть указание: *Mysteria*. В корзине находились *crepundia* или *signa*, т.е. «мистические игрушки» (волчок, трещотка, бабки и зеркальце), о которых есть упоминание уже в III веке до н.э. в папирусах из Горуба. Именно этими игрушками Титанам удалось завлечь маленького Диониса-Загрея, после чего они убили его, а тело разрубили на части (ср. §125). Этот миф донесли до нас только несколько христианских авторов, но он был известен двум посвященным в мистерии — Апулею и Плутарху, а также орфическомуе братству из эллинистического Египта[15]. Судя по памятникам, явление фаллоса входило в число «тех жутковатых обрядов, после которых неофит допускался в присутствие бога»[16]. Буайансе считает, что «породить в мисте веру в божественную помощь, способную даровать ему лучшую участь в потустороннем мире, не могло лицезрение такого предмета, как этот» (стр. 45). Вершиной инициации было ощущение божественного присутствия, получаемого через музыку и танец, — опыт, порождающий «веру в сокровенную связь, которая устанавливается с богом»[17].

Эти наблюдения вполне обоснованны, но они не умножают наших знаний о ритуале посвящения. Во всяком случае, следует уточнить, что явление фаллоса было религиозным актом, так как речь шла о детородном органе Диониса, одновременно *бога и смертного, который победил смерть*. В определенном культурном и религиозном контексте — достаточно вспомнить сакральность лингама Шивы — детородный орган божества символизирует не только тайну его творческой силы, но и выражает его *присутствие*. В современном западном мире такой религиозный опыт, конечно, неприемлем, так как, в отличие от мистерий, христианство отвергает сакраментальное значение признаков пола. То же касается и ритуальных дионисийских трапез, когда инициаты, увенчанные цветами, предавались хмельному веселью, которое считалось божественной одержимостью. Нам трудно понять сакральность такого

---

[15] *Boyancé*. Dionysiaca, p. 55. О *crepundia*, см. также: *R. Turcan*. Les sarcophages romains à représentation dionysiaque, p. 407 sq.

[16] *Boyancé*. p. 45. Ср.: *Turcan*. Du nouveau sur l'initiation dionysiaque, p. 108.

[17] *Boyancé*. p. 44. Остальные сцены посвящения анализируются в: *Turcan*. Les sarcophages, p. 402 sq. Знаменитые фрески из Виллы Тайн (Villa dei Misteri) в Помпеях, вероятно, относятся к культу Диониса, однако, вопреки мнению тех, кто видит во фресках эпизоды из обрядов посвящения, некоторые авторы считают, что они не имеют отношения к мистериям и не представляют ни мифа о Дионисе, ни этапов посвящения; ср.: *G. Zuntz*. On The Dionisiac Fresco in the Villa dei Misteri, pp. 180–181.

веселья, однако оно было предвкушением загробного блаженства, обещанного инициатам дионисийских мистерий[18].

В поздних текстах, отражающих орфическую эсхатологию, подчеркивается роль Диониса как царя новых времен. Несмотря на то, что он был ребенком, Зевс поставил его царствовать над всеми богами вселенной (fr. orph. 207). Эпифания божественного младенца возвещает новую молодость вселенной, космический палингенез[19] (ребенок как знак возрождения и обновления продолжает религиозный символизм фаллоса). Упование на торжество Диониса, т.е. на периодическую регенерацию мира, означает веру в неизбежное возвращение Золотого Века. Этим объясняется популярность титула Новый Дионис, который давался различным персонажам (или который они сами себе давали) на рубеже нашей эры[20].

§207. Аттис и Кибела

В культе Кибелы и «мистериях» Аттиса лучше, чем в других современных им религиозных формах, проявляется структурное разнообразие синкретических творений. Фригийская богиня, которой стали поклоняться в Риме ок. 205–204 гг. до н.э. с целью спасения Республики от угрожавшей ей карфагенской армии (§168), имеет за плечами многотысячную историю. Черный камень, в котором ритуально присутствовала Кибела, свидетельствует о древности культа: камень — один из наиболее древних символов Матери-Земли. И все тот же камень, иначе говоря, Великую Мать Кибелу, мы встречаем при рождении Аттиса и его культа. Согласно мифу, изложенному у Павсания (VII, 17: 10–12), из камня, оплодотворенного Зевсом, родилось двуполое чудовище — гермафродит Агдитис[21]. Боги решили оскопить его и превратить в богиню Кибелу. Согласно другой версии, из крови гермафродита произросло миндальное дерево. Нана[22], дочь реки Сангариос, отведав мин-

[18] Ср.: *F. Cumont*. Les religions orientales, p. 203; *idem*. Symbolisme funéraire, p. 372; *idem*. Lux perpetua, p. 255, sq.

[19] «Понятие палингенеза и представление о том, что новый бог есть периодически вновь являющийся старый, не просто имели очевидное сходство с тем, что предполагали чередование эпифаний и исчезновений (*aphanismoi*) бога, который открывается через пришествия, происходящие раз в год или в два года (*trietērides*). В план космического времени это понятие легко переносится в циклической форме» (*Jeanmaire*. Dionysos, pp. 413–414). О дионисийском символизме младенца см. также: *Turcan*. Les sarcophages, pp. 394 sq., 405 sq., 433 sq.

[20] Жанмэр (стр. 416) цитирует Птолемея XI, триумвира Антония, а позже Траяна, Адриана, Антонина.

[21] Этот эпизод напоминает хуррито-хеттский миф: Кумарби, Отец богов, оплодотворяет своим семенем камень; ср. §46.

[22] Нана — еще одна эпифания Матери (т.е. и Агдитис).

дального плода, забеременела и родила ребенка Аттиса. Когда выросший Аттис праздновал свадьбу с дочерью царя, в зал, где проходило пиршество, проник Агдитис, любивший Аттиса. Присутствующими овладело безумие, царь отсек себе детородные члены, а Аттис бежал, оскопил себя под сосной и умер. В отчаянии Агдитис пытался воскресить его, но Зевс воспротивился этому; он позволил только, чтобы тело Аттиса оставалось нетленным. У него росли волосы и шевелился мизинец — единственные признаки жизни[23]. Так как Агдитис есть не что иное, как эпифания обоеполой Великой Матери, Аттис одновременно является и сыном, и любовником, и жертвой Кибелы. Богиня сожалеет о своей ревности, кается и оплакивает своего возлюбленного.

Эта архаическая мифология и кровавые обряды, к которым мы вернемся в скором времени, лежат в основании религии спасения, ставшей чрезвычайно популярной на всей территории Римской Империи в первые века христианской эры. Не подлежит сомнению, что мифо-ритуальный сценарий изображал «мистерию» произрастания (ср. §12); кровь и половые органы, приносимые Кибеле, обеспечивали плодородие почвы. Но с течением времени этот древний культ получил новое религиозное наполнение: его кровавые обряды стали средствами искупления. Возможно, что сотериологическое значение культа было известно уже довольно долго. В Песинунте существовало закрытое братство по типу «мистериальных религий»[24]. Задолго до введения культа Аттиса и Кибелы в Риме он распространился в Греции, где, вероятно, подвергся некоторым изменениям. В Греции, так же как и в Риме, по причине отвращения, которое вызывали кровавые обряды оскопления и жрецы-евнухи, Аттис занимал незначительное место. Долгое время у него не было публичного культа в Риме, хотя многочисленные статуэтки из обожженной глины, восходящие ко II веку до н.э., свидетельствуют о его присутствии. Только при Клавдии и его преемниках Аттис и его обряды были выведены на первый план — событие, важность которого мы не замедлим отметить.

Празднества отмечались в канун весеннего равноденствия[25], с 15 по 23 марта. В первый день (*canna intrat*, «вхождение тростника»), братство каннофоров приносило в храм срезанный тростник: согласно легенде, Кибела нашла младенца Аттиса на берегу реки Сангариос. Спустя семь дней братство дендрофоров приносило из леса срубленную сосну (*arbor intrat* [вхождение дерева]). Ствол был обвязан лентами, как труп, а в цент-

[23] Согласно другой версии, Аттис был умерщвлен быком — это древнее предание, так как Геродот (I, 34 и далее) повествует о нем в евгемерической форме.

[24] Ср.: *Hepding*. Attis, p. 202 sq.; *H. Graillot*. Le culte de Cybèle, p. 396 sq.

[25] Сведения относительно календаря праздников довольно поздние (III–IV вв. н.э.; ср.: библиография к §207). Однако нам важно представить структуру культа в его апогее.

ре было прикреплено изображение Аттиса. Дерево представляло мертвого бога. 24 марта, в «день крови» (*dies sanguinis*) жрецы (галлы) и неофиты под звуки флейт, кимвалов и тамбуринов предавались безумному танцу, бичевали себя до крови, ножами резали себе руки. Достигнув крайней степени исступления, некоторые неофиты отрезали себе мужские органы и приносили их в жертву богине.

За погребальным плачем в ночь с 24 на 25 марта следовала резкая вспышка веселья, когда утром возвещалось о воскресении бога[26]. Это был день «радости», *Hilaria*. 27 марта, после однодневного отдыха (*requietio*), совершалось великое шествие к реке, где купали статую Кибелы (*lavatio*). Согласно некоторым авторам, индивидуальные посвящения совершались 28 марта; неофит освящался кровью жертвенного быка или барана (*taurobolium* и *criobolium*). Вероятно, жертвоприношение заменяло самоосквернение миста, так как последний приносил богине гениталии жертвенных животных. Он допускался в «брачную спальню» (*pastos, cubiculum*) или «под балдахин» как мистический супруг Кибелы, подобно жрецу-галлу, который входил в этот санктуарий, чтобы самолично принести Матери свои отсеченные органы.[27]

Что касается собственно инициации, то в нашем распоряжении имеется лишь один источник — формула, служившая паролем для посвященных, которая приводится у Климента Александрийского: «Я ел под тамбурин; я пил под кимвалы; я носил кернос; я входил под балдахин» (Protrepticus, II, 15). Аналогия с элевсинской *synthema* [пароль] очевидна (ср. §98): ее можно объяснить либо заимствованием с той или с другой стороны, либо развитием общей формулы, использовавшейся в разных мистериях эллинистической эпохи. Формула, безусловно, относится к обрядам посвящения. Тамбурин и кимвалы — любимые инструменты Кибелы. Так как Аттис звался «колос, сжатый зеленым» (Philosophoumena, V, 8), вполне вероятно, что ритуальная пища состояла главным образом из хлеба и вина; Фирмик Матерн, например (De

[26] Некоторые авторы приводят в связи с этой сценой отрывок из христианского писателя Фирмика Матерна (IV век), описывающего ночной плач вокруг статуи бога, лежащей на носилках. Вдруг вспыхивает свет, и жрец утешает верных: «Ободритесь, мисты, бог невредим; и для вас из муки придет спасение» (De errore profanorum religionum, 22). Фирмик Матерн не уточняет, о каком культе идет речь, но его описание более всего соответствует культу Осириса; ср.: *Hepding*. Attis, p. 106; *Loisy*. Les mystères païens et le mystère chrétien, p. 102. Однако нельзя забывать, что между двумя этими религиями существовали структурные сходства; ср.: *M.J. Vermaseren*. Cybele and Attis, p. 116.

[27] Ср. *Hepding*. Op. cit, p. 190 sq. Согласно другому толкованию *pastos* (буквально «комната богини») была пещерой или подземным помещением в самом храме или рядом с ним; попадая туда, мист совершал *descensus ad inferos* [схождение в преисподнюю]; см.: *Vermaseren*. Op. cit, pp. 117–118. Стоит добавить, что во времена Империи *taurobolium* и *criobolium* могли иметь место в любое время года. Их совершали также во здравие императора.

eггоге, 18), интерпретировал ее как дьявольскую, зловещую имитацию христианской тайной вечери. Что касается керноса, то, возможно, в культе посвящения Аттиса эта глиняная ваза использовалась не для жертвоприношения пищи, а для того, чтобы приносить Матери половые органы быка или барана «под балдахин»[28].

Как мы увидим ниже, мистерии Аттиса и Кибелы, по крайней мере, начиная с какого-то времени, обещали инициатам «бессмертие». На данном этапе для нас важно внимательнее рассмотреть значение обрядовых основ, т.е. пищевых запретов и самооскопления жрецов-галлов. В эллинистических религиях мистерий, несмотря на их «спиритуализацию», сохранилось много архаических элементов. Впрочем, это характерно для религиозных движений, включавших в себя индивидуальное посвящение. Омофагия, по преимуществу дионисийский обряд, вероятно, воспроизводила специфический религиозный опыт первобытных охотников (§124). А через посвящения в элевсинские мистерии достигался анамнез, воспоминание древних таинств, в первую очередь, сакраментального значения пшеницы и хлеба (§99). В целом можно сказать, что церемонии инициатического типа открывают заново архаические ритуальные действия и забытые ритуальные предметы. Вспомним кремневые ножи для посвятительного обрезания или роль трещотки в орфической мифологии и инициации, или религиозную функцию «тайны» (§99).

К архаическим ритуальным действиям — дикая музыка, исступленные танцы, татуировка, галлюциногенные травы — эллинистические мистерии обращаются с тем, чтобы усилить близость божества или даже достичь с ним *unio mystica* [мистическое единение]. В мистериях Аттиса пост, налагавшийся на неофита, заключался, главным образом, в воздержании от хлеба[29], так как бог есть «колос, сжатый зеленым». Первая трапеза в обряде посвящения сводилась, в целом, к переживанию сакраментального значения хлеба и вина — опыт, едва ли доступный городским жителям. Что же касается самооскопления жрецов-галлов и верующих в состоянии экстатического транса, то это было залогом их совершенного целомудрия, иначе говоря, полной преданности богине[30]. Подобный опыт с трудом поддается анализу. Помимо более или менее бессознательных импульсов, которые движут неофитом,

[28] Мы придерживаемся толкования Хепдинга (op. cit., p. 190 sq.) и Луази (Les Mystères païens, p. 109 sq). Ср. также: *Vermaseren.* Op. cit, p. 118.

[29] Но не воздержание от фазана: это — «воздержание чревоугодников» (*gulosa abstinentia*), говорил бл. Иероним (*Ep.* CVII. *ad Lactam)*, цит. в: *Loisy*. Op. cit., p. 89 sq., n. 4.

[30] См. уместные здесь наблюдения в: *Michel Meslin.* Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux. p. 297. Уточним, что абсолютная преданность божеству требует обязательного самооскопления. Ритуальное целомудрие может подтверждаться через символический брак. Вторая степень в посвящениях Митры называлась *Nymphus*, мист становится *супругой* бога; но этот обряд — чисто духовный; ср.: *Meslin*. Op. cit., pp. 302–303.

надо иметь в виду тягу к ритуальной андрогинности, желание увеличить свой запас «священной силы» через необычное, вызывающее увечье или даже желание чувствовать себя изгоем в традиционно устроенном обществе — через полное *imitatio dei* [подражание богу]. В конечном счете, культ Аттиса и Кибелы возвращал религиозную ценность тайне пола, физическим страданиям и крови. Транс освобождал верных из-под власти норм и условностей; в некотором смысле, это было открытие свободы.

Тенденция к восстановлению древних практик уравновешивалась усилием «возвысить» божественную пару Аттис-Кибела и переосмыслить их культы. Здесь мы снова имеем дело с явлением, характерным для религиозных синкретических течений того времени, — с желанием восстановить обычаи далекого прошлого и, одновременно, превознести самые недавние установления. Аллегорическое толкование, которое усердно применяли богословы и философы первых веков христианской эры, отождествляло Аттиса с самой первоосновой творения и диалектической цепочкой жизнь-смерть-воскресение. Парадоксальным образом Аттис был, в конце концов, уподоблен солнцу и стал центром солярной теологии, столь популярной на закате язычества. Первоначальный смысл посвящения — мистическое уподобление богу — обогатилось новым смыслом. Римская надпись 376 г. провозглашает «возрожденным для вечности» того, кто совершил тауроболиум и криоболиум[31]. Вероятно, тут мы имеем дело с христианским влиянием. Однако обещание воскресения или возрождения очевидно в мифо-ритуальном сценарии дня *Hilaria*. Возможно, столкнувшись с успехом христианской миссии, теологи мистерий с настойчивостью стали подчеркивать идею бессмертия — следствия искупления, совершенного Аттисом. Как бы то ни было, нет сомнений в том, что римские императоры, в особенности последние Антонины, усердно содействовали распространению фригийского культа в надежде пресечь расцвет христианства.

§208. Исида и египетские мистерии

Египетские мистерии отличаются от других религиозных явлений подобного рода тем, что нам известно их происхождение и этапы распространения в Азии и Европе. В начале II в. до н.э. Птолемей Сотер решил укрепить свою царскую власть, введя культ божества, которое бы признавалось как верховное и греками, и римлянами. Так он возвел Сераписа (Сараписа) в ранг верховного общенародного божества. Согласс-

[31] *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus*; надпись, которая приводится у Хепдинга. p. 89. Но иногда тауроболиум повторялся через двадцать лет; см.: *Loisy*. Op. cit., p. 119 sq.; *Vermaseren*. Op. cit, p. 106.

но преданию, сообщаемому Плутархом («De Iside», 28)*[67], Птолемей увидел статую бога во сне. Прибл. в 286 (или в 278) г. статуя была привезена из Синопа и поставлена в только что возведенном храме в Александрии. Этимология имени Серапис и его родина до сих пор остаются предметом споров. Обычно «Серапис» производят от «Осерапис», т.е. «Осирис-Апис»[32]. Птоломей Сотер поручил разработать культ двум богословам-эрудитам: египетскому жрецу Манефону и греку Тимофею. Первый, автор многих трудов, в том числе по истории Египта, был хорошо знаком с греческой культурой; второй, принадлежавший к знаменитой семье Евмолпидов Элевсинских, был посвящен в несколько мистерий.

Успех новому культу был обеспечен благодаря значительному авторитету Исиды и Осириса. Как мы видели (§33), богословы Новой Империи разработали грандиозный религиозный синтез, соединив Осириса и Ра; два великих божества, считавшиеся взаимодополняющими, в конце концов, слились в одно. Популярность Осириса не перестала расти, так как он единственный из египетских богов, будучи убит, победил смерть и был «оживлен» заботами Исиды и Гора. В Абидосе и в других местах ритуальные сценарии, представляющие разные эпизоды из этой легенды, исполнялись перед храмами. Геродот присутствовал на подобных церемониях в Саисе; он уподоблял их греческим мистериям и по этой причине воздерживался от их описания (II, 61)[33]. Не подлежит сомнению, что тайные ритуалы Осириса, совершавшиеся внутри храмов, относились к будущей жизни[34]. Однако было бы слишком смело толковать эти тайные обряды как настоящие церемонии посвящения, совершаемые во благо отдельного человека ради его «спасения». С другой стороны, трудно представить себе, чтобы такой ученый богослов, как Манефон, не привнес в мистерии Исиды более древние религиозные традиции. Например, можно было бы показать, что аретологии Исиды не являются недавним нововведением; напротив, они воспроизводят архаические ритуальные формулы, связанные с монархической идеологией[35]. Кроме того, и мы вскоре увидим это, мистерии Исиды продолжают некоторые древнеегипетские ритуалы.

Для нашей цели нет смысла излагать хронологию и перипетии распространения культа за пределами Египта. Попав, прежде всего, в Ма-

---

[32] См.: *Ruth Stiehl.* The origin of the cult of Serapis.

[33] Историк проявил такую же щепетильность в отношении самофракийских (II, 51) и элевсинских (II, 171) мистерий и орфизма (II, 123).

[34] См. некоторые библиографические указания в: *F. Cumont.* Les religions orientales, p. 243–244, прим. 96–101; ср. также: *A. Loisy.* Les Mystères païens, p. 136 sq.; *G. Nagel.* The 'Mysteries' of Osiris in Ancient Egypt, p. 124 sq. (тексты из храма в Абидосе).

[35] *Jan Bergam.* Ich bin Isis, pp. 121–240.

лую Азию и Грецию, он проникает во II в. до н.э. в Италию, а в начале I в. — в Рим. Египетский культ становится таким популярным, что римляне несколько раз непримиримо восстают против решений Сената разрушить храмы. Как и другие мистерии эпохи эллинизма и Империи, мистерии Исиды и Сераписа включали в себя общественные празднества, ежедневный культ и тайные обряды, составляющие инициацию в собственном смысле слова. Нам известны в общих чертах две первые обрядовые системы. Что же касается инициации, то XI книга «Метаморфоз» Апулея по праву считается самым ценным свидетельством о мистериях во всей античной литературе.

Два больших общественных праздника воспроизводили эпизоды из мифа об Осирисе и Исиде. Первый — *Navigium*, или «Корабль Исиды» — открывал весеннюю навигацию. Второй — *Inventio* [нахождение, обретение] Осириса — проходил с 29 октября по 1 ноября. Три дня поста, плача и пантомимических действий, изображавшие поиски убитого и расчлененного Осириса и погребальные обряды, совершаемые Исидой (ср. §29), сменялись радостью и ликованием верных, когда им возвещали, что тело бога наконец-то найдено, воссоздано и оживлено[36]. Каждый день на рассвете и после полудня двери святилища открывались, и зрители могли созерцать статуи богов и присутствовать на службе, отправляемой жрецами.

Согласно Апулею, в день, заранее определенный богиней, верховный жрец окропляет водой неофита и сообщает ему шепотом «некоторые наставления, благости которых недостоин человеческий голос». Затем перед всеми присутствующими наказывает ему воздерживаться в течение десяти дней от мясной пищи и вина. Вечером того же дня толпы верующих подносят ему разнообразные дары, после чего жрец ведет его, облаченного в льняную тунику, в самую сокровенную часть храма. «Может быть, ты страстно захочешь знать, усердный читатель, что там говорилось, что делалось? Я бы сказал тебе, если бы позволено было говорить, ты бы узнал, если бы слышать было позволено [...]. Впрочем, если ты объят благочестивой жаждой познания, не буду тебя дальше томить. Итак, внимай и верь, ибо это — истина. Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все ступени. В полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал перед богами подземными и небесными и вблизи поклонился им» («Метаморфозы» XI, 23).

Речь идет, бесспорно, о переживании смерти и воскресения, специфическое содержание которого, однако, нам неизвестно. Неофит ни-

[36] Эти праздники восходят к знаменитым священным представлениям, устраивавшимся в Абидосе еще в период XII династии.

сходит в преисподнюю и возвращается, минуя четыре космические стихии; он видит сияющее среди ночи солнце (этот образ можно соотнести с Осирисом-Ра, обходящим ночью подземный мир); затем он предстает перед другими богами, созерцает их и поклоняется им вблизи. В загадочной последней фразе пытались обнаружить намеки на прохождение неофита через разные залы — украшенные статуями богов и изображающие подземный мир — и его внезапный выход в ярко освещенную комнату. Другие ученые говорили о парапсихологических опытах или гипнозе. По сути дела, ясно одно: в конце концов, мист ощущал себя самим Осирисом-Ра или Гором. Ибо утром, облаченный в двенадцать ритуальных одежд, символизирующих двенадцать зодиакальных стояний, мист в венке из пальмовых листьев поднимался на возвышение посреди храма. Так, «разукрашенный наподобие Солнца, застыв, как статуя», он представал взорам народа перед статуей Исиды. Для героя «Метаморфоз» этот был «день его возрождения в недрах мистерий». Посвящение завершалось на третий день ритуальным пиршеством. Но спустя год, все так же по указанию богини, неофит вводился в «ночные таинства высшего бога» (XI, 28) — ритуал, связанный, вероятно, с *Inventio* Осириса. Наконец, богиня снова является ему и повелевает в третий раз пройти некое посвящение; однако об этих последних посвятительных испытаниях Апулей умалчивает.

В Древнем Египте, как мы видели (§33), надеялись на посмертное соединение с Осирисом. Через посвящение в мистерии неофит, напротив, уже *в здешнем мире* обретал это мистическое единение с божеством. Иначе говоря, «обожествлялась» не душа в состоянии *post-mortem*, а живой человек. Так же, как и «оживление» Осириса, «обожествление» неофита было, по существу, делом Исиды. Нам неизвестна «экзистенциальная ситуация» миста, однако, конечно же, ни один из посвященных не сомневался в том, что его ждет лучшая участь после смерти, рядом с богами. Если относительно самого обряда посвящения нам остаются только догадки, то сведения, сообщенные Апулеем, дают возможность увидеть синкретическую структуру нового культа. Важную роль в нем играют египетские элементы: мифо-ритуальный сценарий об Исиде и Осирисе вдохновляет два общественных праздника и, может быть, — по крайней мере, частично, — обряды посвящения; возведение Исиды в ранг вселенской и даже единственной богини, а Осириса — в ранг верховного Бога, продолжает тенденцию, засвидетельствованную еще в архаическую эпоху, возводить различные божества на вершину власти (ср. §33). С другой стороны, схождение миста в преисподнюю и его восхождение через космические стихии выдает специфику эллинистических представлений.

Большая популярность египетских мистерий в первые века христианской эры, а также тот факт, что некоторые черты иконографии и мифологии Девы Марии были заимствованы у Исиды, свидетельствуют о том, что в ту эпоху существовало подлинное религиозное творчество, а не искусственный и безжизненный *revival*. Боги мистерий могут считаться новой эпифанией Исиды и Осириса. Более того, именно эту эллинистическую интерпретацию будут развивать богословы-неоорфики и неоплатоники. Уподобленный Дионису, который тоже был убит, расчленен и воскрешен, Осирис превосходно иллюстрирует неоорфическую теологию: космогонию, понимаемую как самопожертвование божества, т.е. распад Единого на Множество, после которого наступает «воскресение», т.е. собирание Множества в первоначальное Единство[37].

Взаимное отождествление всех богов привело к «монотеизму» синкретического типа, близкому сердцу теософов поздней античности. Знаменательно, что такой «монотеистический» универсализм особенно превозносит богов-страстотерпцев, таких, как Дионис и Осирис. Что касается Исиды и Осириса, то этот миф, переосмысленный теологами мистерий и философами-неоплатониками, и именно в их интерпретации, будет считаться в течение нескольких веков глубоким отображением истинно египетского религиозного гения[38].

§209. Откровение Гермеса Трисмегиста

Под герметизмом понимают совокупность верований, идей и религиозных практик, содержащихся в герметической литературе. Речь идет о собрании неравноценных текстов, написанных между III в. до н.э. и III в. н.э. Их делят на две группы: к первой принадлежат тексты «народного» герметизма (астрология, магия, оккультные науки, алхимия), а ко второй — ученая герметическая литература, в первую очередь, «Corpus Hermeticum».[39] Несмотря на различия в структуре, содержании и стиле, между двумя группами текстов существует некоторое единство интенций, что напоминает отношения между философским даосизмом и даосизмом народным (§133) или преемственность между «классическими» и «барочными» формами йоги. Хронологически тексты народного герметизма более древние, некоторые из них восходят к III в. до н.э. Что касается герметизма философского, то время его наивысшего расцвета — II в. христианской эры.

---

[37] Ср.: *Macrob.* In Somnium Scipionis, I, 12.

[38] Ср.: т. III.

[39] В нашем распоряжении имеется также латинский перевод книги «Асклепий», или «Совершенная речь» (*Logos teleios*), оригинал которой утрачен, и около тридцати отрывков, сохранившихся в «Антологии» Стобея (прибл. 500 г.).

Как и следовало ожидать, эта литература в той или иной степени отражает иудео-египетский синкретизм (а значит, включает и некоторые иранские элементы); кроме того, в ней узнается влияние платонизма; но со II в. н.э., преобладать начинает гностический дуализм. «Судя по действующим лицам, декорациям, мифам, герметическая литература мимикрирует под египетскую. Такие притязания, по крайней мере, в нескольких древних текстах, опираются на определенное знание Египта времен Птолемеев и Римской Империи — знание, реальность которого нельзя ни в коем случае недооценивать»[40]. Персонажи (Тот, Агатодемон, Аммон и др.), место действия (Мемфис и Фивы, Гермополис, Саис, Ассуан и т.д.), некоторые мотивы фараоновской теологии (например, возведение первозданного холма в Фивах или в Гермополисе), знакомство с древними египетскими традициями[41] — все эти указания необходимо учитывать. Отождествление Тота с Гермесом известно уже Геродоту (II, 152). Для писателей эллинистической эпохи Тот был покровителем всех наук, изобретателем иероглифов и чародеем, наводящим ужас. Считалось, что он создал мир словом; впрочем, и стоики отождествляли Гермеса с Логосом[42].

Тексты «народного» герметизма играли важную роль во времена Империи. Во-первых, в силу своей «действенности»: в эпоху, когда властвовала всесильная Судьба, эти тексты открывали «тайны Природы» (учение об аналогиях, отношения «симпатии» между различными космическими уровнями), благодаря чему *magus* присваивал себе их тайные силы. Даже из астрального фатализма можно было извлечь выгоду. В одной из астрологических книг — «Liber Hermetis»[43] — нет даже намека на проблему смерти и будущей жизни; главное здесь — способы прожить счастливо на земле. Все же познание и, следовательно, господство над природой, дается только божеством. «Поскольку речь идет о раскрытии целой сети симпатий и антипатий, которые природа содержит в тайне, то как проникнуть в эту тайну, если ее не откроет божество?»[44]. Знание герметического типа представляет собой одновременно тайну и передачу этой тайны при посвящении; познание при-

[40] *Jean Doresse.* L'hermétisme égyptianisant, p. 442.

[41] Действительно, папирусы с точностью восстановили эллинистические версии некоторых мифов, например, мифа о богине Тефнут, где определенная роль отведена Тоту–Гермесу; ср.: *Doresse.* p. 449.

[42] *A.J. Festugière.* La révélation d'Hermès Trismégiste, I, p. 71 sq. Традиция, восходящая ко времени первых Птолемеев, сообщает, что бог Тот, первый Гермес, жил «до потопа»; за ним следовал второй Гермес — Трисмегист, а затем его сын Агатодемон и внук Тат. Все эти персонажи упоминаются в трактате «Korē Kosmou». Генеалогия — подлинно египетская.

[43] Греческий оригинал восходит к III в. до н.э.; ср.: *Festugière,* Op. cit., I, p. 122 sq.

[44] *Festugière.* Hermétisme et mystique païenne, p. 43.

роды достигается здесь через молитву и культ или, на низшем уровне, через магическое принуждение[45].

В этом аморфном корпусе магических рецептов и трактатов по природной магии и оккультным наукам иногда встречаются представления, характерные для ученой литературы. В «Korē Kosmou» (14–18) творение душ описывается как алхимическая операция. Молитва, которой заключается «Асклепий», повторяется в магическом рецепте на греческом языке. Важность «народной» герметической литературы нельзя недооценивать. Она вдохновила и насытила собой «Естественную Историю» Плиния и знаменитый средневековый опус «Физиолог»; ее космология и основные положения (учение о симпатиях и соответствиях, в первую очередь, о соответствии между макрокосмом и микрокосмом) имели значительный успех начиная с позднего средневековья до конца XVIII в.; они встречаются не только у итальянских платоников и Парацельса, но и у таких разных ученых, как Джон Ди, Эшмол, Фладд и Ньютон[46].

Так же, как и «народные» тексты, ученая герметическая литература считается данной в откровении Гермесом Трисмегистом. Эти трактаты — разножанровые и, главное, в них нет единого учения. Еще в 1914 году Буссе отметил, что «Corpus Hermeticum» содержит две несовместимые богословские доктрины: оптимистическую (монистическо-пантеистического типа) и пессимистическую, отмеченную ярко выраженным дуализмом. Согласно первой, Космос добр и прекрасен, так как он проникнут Богом[47]. Через созерцание красоты Космоса восходишь к божеству. Бог — Один (С. Н. XI, 11) и в то же время Все (XII, 22) — есть создатель, и Его называют «Отец». Человек занимает третье место в триаде после Бога и Космоса. Его миссия состоит в «восхищении вещами небесными и поклонении им, в заботе о вещах земных и управлении ими» («Asclepius», §8). В конечном счете, человек — необходимая составляющая Творения; он — «смертное живое существо, украшение бессмертного живого Существа» (С. Н., IV, 2).

Согласно пессимистической доктрине, мир, напротив, зол по своей сущности, «он не является творением Бога, по крайней мере, Изначального Бога, так как этот Изначальный Бог пребывает неизмеримо выше материи. Он сокрыт в тайне своего существа, поэтому достичь его можно, лишь отойдя от мира и ведя себя в миру подобно чужестранцу»[48].

---

[45] Ibid., p. 44.

[46] См. т. III; ср.: Forgerons et Alchimistes (2-e éd., 1977), pp. 147 sq., 181 sq.

[47] Мир — это «живое бессмертное» («Corpus Hermeticum». VIII, 1); он называется «богом» или «великим богом»; именно через мир открывается «невидимый бог» (С. Н., V, 2).

[48] *Festugière.* Hermétisme et mystique païenne, p. 37; ср.: Révélation. I, p. 84 sq.

Вспомним, к примеру, сотворение мира и патетическую драму человека как она изображена в первом трактате «Corpus Hermeticum» — «Поймандр». Высший андрогинный Разум, *noûs*, сначала производит Демиурга, который создает мир, затем *Антропоса* — небесного человека; последний сходит в низшие сферы, где, «прельщенный любовью», соединяется с Природой (*Physis*) и порождает земного человека. Отныне божественный Антропос перестает существовать как отдельная личность: он одушевляет человека, его жизнь переходит в человеческую душу, а его свет — в *noûs*. Поэтому человек, единственный среди живых существ, является одновременно и смертным, и бессмертным. Однако с помощью знания человек может «стать богом». Этот дуализм, обесценивающий мир и плоть, подчеркивает тождество божественного начала и духовной составляющей человека; как и божеству, человеческому разуму (*noûs*) присущи *жизнь* и *свет*. Поскольку мир — «совокупность зла» (C.H., IV, 4), нужно стать «чужим» для мира (XIII, 1), дабы совершить «рождение божества» (XIII, 7); перерожденный человек обладает бессмертным телом, он — «сын Бога, Все во Всем» (XIII, 2).

Такая теология — с ее специфической космогонией и сотериологией — имеет «гностическую» подкладку (ср. §229). Однако было бы неосторожно приписывать собственно гностицизму те герметические трактаты, которые разделяют идеи дуализма и пессимизма. Некоторые мифологические и философские настроения «гностического» типа составляли сам *Zeitgeist* эпохи: например, презрение к миру, спасительный смысл изначального знания, данного в откровении Богом или сверхчеловеческим существом и сообщенного под знаком тайны. Добавим, что тот вес, который придается знанию, принимаемому при посвящении несколькими учениками, напоминает индийскую традицию (упанишады, санкхья и веданта), так же, как «бессмертное тело» возрожденного человека позволяет провести аналогии с хатха-йогой, даосизмом и индийской и китайской алхимией.

§210. Посвящение в герметизме

Некоторые ученые (Рейценштейн и Геффкен) считали герметизм религиозным братством в прямом смысле слова: с догматами, обрядами, богослужением и со Священной Книгой — «Corpus Hermeticum». Вместе с Буссе, У. Кроллем и Кюмоном, М.Ж. Фестюжьер опроверг эту гипотезу. Во-первых, сосуществование двух противоположных и непримиримых учений несовместимо с понятием братств — «группы людей, сознательно избравших некую систему мышления и уклад жизни»,

к тому же в герметической литературе нет и следа «особых церемоний для верных Гермесу. Нет ничего, напоминающего таинства, характерные для гностических сект: ни крещения, ни причащения, ни исповедания грехов, ни возложения рук при посвящении в служители культа. Отсутствует духовенство, нет никакой видимой иерархической организации, степеней посвящения. Различаются лишь две категории людей: те, кто слушают слово, и те, кто его отвергают. Однако такое деление давно стало обычным, оно вошло в литературу, по крайней мере, начиная с Парменида»[49].

Вместе с тем, хотя гипотеза об иерархически организованном тайном братстве более не принимается во внимание, большие трактаты ученого герметизма все же предполагают существование закрытых групп, имеющих чин посвящения, подобный чину посвящения у алхимиков и тантристов. Речь идет, по выражению из «Асклепия» (§25), о *religio mentis* [религии ума]: Бог «принимает чистые духовные жертвы» (С.Н., I, 3). Правда тут не обходится без специфической религиозной атмосферы и некоторых ритуальных действий: ученики собираются в святилище, соблюдают устав молчания и хранят в тайне откровения; катехизация осуществляется с обрядовой торжественностью, отношения между учителем и учениками носят религиозный оттенок. Миф о крещении в *кратере* указывает на близость к ритуалам мистерий[50]. Можно также предположить знание некоторых практик, вводящих в экстаз: Гермес передает своему ученику Тату экстатический опыт, благодаря которому он входит в «бессмертное тело», а Тату удается последовать его примеру (С.Н., XIII, 3 13).

Можно было бы сказать, что мы имеем дело с новой моделью передачи эзотерической мудрости. В отличие от закрытых сообществ, имеющих иерархическую организацию, посвятительные обряды и постепенное раскрытие секретного учения, герметизм, так же как и алхимия, предполагает лишь наличие некоторого количества сокровенных текстов, передаваемых и толкуемых «учителем» узкому кругу тщательно подготовленных учеников (т.е. очистившихся через аскезу, медитацию и определенные культовые практики). Нельзя упускать из виду, что откровение, содержащееся в больших трактатах «Corpus Hermeticum», представляет собой высший гнозис, т.е. эзотерическое знание,

---

[49] *Festugière*. Hermétisme, p. 38; ср.: Révélation, I, p. 81 sq.

[50] Согласно IV трактату «Corpus Hermeticum», в начале Времен Бог наполнил разумом (*noûs*) некий кратер: те, кто погружаются в этот сосуд, становятся «совершенными людьми». Фестюжьер показал, что здесь мы имеем дело со смешением двух обрядов, существовавших в мистериях: 1) испитие священного напитка, взятого из кратера, и 2) очистительное омовение при посвящении; ср.: Le baptême dans le cratère (переиздано в: Hermétisme et mystique païenne, p. 100–112), p. 108.

обеспечивающее спасение; понять и усвоить его равноценно «посвящению»[51].

Такой новый тип индивидуального и чисто духовного «посвящения» — через внимательное чтение и медитацию на эзотерическом тексте — получил развитие во времена Империи и особенно после триумфа христианства. С одной стороны, это следствие значительного успеха «священных книг», божественного, как считалось, происхождения, а с другой — исчезновения (с V в.) мистерий и тайных организаций. С точки зрения этой новой модели посвящения, передача эзотерических учений более не предполагает «посвятительной цепочки». Священный текст может пребывать в забвении веками, но стоит только сведущему читателю вновь открыть его, тайная весть снова станет понятной и актуальной.

Передача герметизма составляет одну из интереснейших страниц в истории эзотерики: она осуществлялась через сирийскую и арабскую литературу и особенно благодаря усилиям сабеян из Харрана, в Месопотамии, которые прожили в исламе до XI в.[52]. Недавние исследования обнаружили герметические элементы в «Парцифале» Вольфрама фон Эшенбаха и в нескольких испанских текстах XIII в.[53]. Все же настоящее «возрождение» герметизма в Западной Европе началось с перевода на латынь «Corpus Hermeticum», предпринятого Марсилио Фичино по просьбе Козимо де Медичи и завершенного в 1463 году. Но, как мы увидим далее (ср. т. III), открытие заново «Corpus Hermeticum» представляет собой, по сути, еще одну новую, смелую и творческую, интерпретацию герметизма.

§211. Эллинистическая алхимия

Ученые, изучающие историю наук, различают три периода формирования греко-египетской алхимии[54]: 1) период технической рецептуры, относящейся к сплавам, крашению и имитации золота (например, Лейденский и Стокгольмский папирусы, датируемые III в. до н.э.); 2) философ-

---

[51] Фестюжьер в свое время проанализировал клише, характерное для эллинистической эпохи: перенесение обряда — в виде метафоры — из культовых мистерий в то, что автор называет «литературной мистерией». Но такое перенесение все равно сохраняет религиозную ценность: оно будит воображение читателя и раскрывает ему глубинный смысл мистерий.

[52] Сабеяне имели в качестве «пророков» Гермеса и Агатодемона, и им был довольно хорошо известен IV трактат «Corpus Hermeticum», который называется «Кратер». Согласно R. и H. Kahane, «кратер»— то же самое, что и Грааль.

[53] *R. и H. Kahane.* The Krater and the Grail: Hermetic sources of the Parzifal; *idem.* Hermetism in the Alfonsine Tradition.

[54] См.: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes (2-e éd., 1977), p. 123 sq.

ский период, который, вероятнее всего, начинается с Болоса из Менде (II в. до н.э.) и находит отражение в «Physika kai Mystica» («Физика и мистика»), апокрифическом трактате, приписываемом Демокриту; и, наконец, 3) период собственно алхимической литературы, которую составляют писания Зосимы (III–IV вв.) и его комментаторов (IV–VI вв.). Хотя вопрос об исторических корнях александрийской алхимии до сих пор остается нерешенным, внезапное появление алхимических текстов на рубеже христианской эры можно было бы объяснить как результат встречи эзотерической струи, представленной мистериями, неопифагорейством и неоорфизмом, астрологией, «восточной мудростью», гностицизмом и т.д. — эзотерики, которая была скорее достоянием образованных людей, *intelligentsia*, — с «народными» традициями, хранящими секреты ремесла и магии и древнейших техник. Аналогичное явление имело место в Китае (даосизм и неодаосизм) и в Индии (тантризм и хатха-йога). В Средиземноморье эти «народные» традиции сохранили вплоть до эллинистической эпохи архаический строй духовности. Как мы видели (§209), растущий интерес к традиционным техникам и наукам, касающимся химических веществ, драгоценных камней, растений, характеризуют всю эту эпоху.

Какими историческими причинами можно объяснить рождение алхимических практик? Вероятно, мы никогда этого не узнаем. Однако сомнительно, чтобы алхимия сложилась в самостоятельную дисциплину, основываясь на рецептах по имитации или подделке золота. Эллинистический Восток унаследовал все технологии по обработке металла от Месопотамии и Египта, и мы знаем, что, начиная с XIV в. до н.э., жители Месопотамии знали о золотой пробе. Желание свести дисциплину, которая занимала умы Запада на протяжении двух тысячелетий, к усилиям подделать золото означало бы пренебречь теми выдающимися познаниями, которые имели древние о металлах и сплавах; это также означало бы недооценку их интеллектуальных и духовных способностей. Трансмутация, главная цель эллинистической алхимии, не была для современного ей состояния науки абсурдной, так как единство материи с некоторых пор вошло в догмы греческой философии. Однако трудно поверить, что алхимия произошла из опытов, предпринимаемых для подтверждения этой догмы и для доказательства, опытным путем, единства материи. Едва ли можно найти духовную технику или сотериологию, берущую начало в философской теории.

С другой стороны, когда греческий разум соприкасается с наукой, он выказывает замечательную способность к наблюдению и суждению. Но что нас поражает при чтении текстов греческих алхимиков, так это отсутствие в них интереса к физико-химическим явлениям, т.е. именно отсутствие научного духа. Как замечает Шервуд Тейлор: «Кто работал

с серой, не мог не заметить тех любопытных явлений, которые происходят в результате плавления и последующего нагревания расплава, но, хотя сера упоминается сотни раз, нигде не говорится о каких-либо ее свойствах, помимо воздействия на металлы. Такой контраст с духом греческой классической науки наводит на мысль, что алхимиков не интересовали те природные явления, которые не служили их целям. Было бы ошибкой, тем не менее, видеть в них только искателей золота, так как религиозный и мистический тон, особенно в поздних трудах, плохо согласуется с духом стяжательства [...]. В алхимии вы не найдете никакого научного импульса [...]. Никогда алхимики не применяли научный подход»[55]. Тексты древних алхимиков свидетельствуют, «что этих людей интересовало не изготовление золота и что, на самом деле, они говорили не о настоящем золоте. Химик, который изучает их труды, испытывает те же чувства, что и каменщик, желающий извлечь практические сведения из труда по франкмасонству». (*S. Taylor*. A Survey, p.138).

Таким образом, если алхимия не могла родиться ни из желания подделать золото (о золотой пробе было известно уже, по крайней мере, двенадцать столетий), ни из греческих научных технологий (мы только что обратили внимание на отсутствие у алхимиков интереса к физико-химическим явлениям), то мы вынуждены искать «происхождение» этой дисциплины *sui generis* в другом месте. Тем более, что философская теория о единстве материи есть, вероятно, продолжение концепции Матери-Земли, вынашивающей в себе зародыши руды (ср. §15), — концепции, которая выкристаллизовала веру в искусственную, т.е. произведенную в лаборатории, трансмутацию. По-видимому, первые алхимические опыты были обусловлены встречей с символикой, мифологией и технологиями рудокопов, литейщиков и кузнецов. Но решающую роль должно было сыграть экспериментальное открытие *живой* субстанции, как она ощущалась мастерами. Именно в понятии о *сложной и драматической жизни Материи* заключается разительное отличие алхимии от классической греческой науки. У нас есть основания полагать, что переживание драматической жизни Материи стало возможным через знакомство с греко-восточными мистериями.

С самого начала в греко-египетской алхимической литературе присутствует сценарий «страданий», «смерти» и «воскресения» Материи. *Opus magnum*, трансмутация, которая находит завершение в Философском Камне, достигается прохождением вещества через четыре фазы, названные по цвету, который приобретают его ингредиенты: *mélansis*

[55] *Sherwood Taylor*. A Survey of Greek Alchemy, p. 110. Ср. у того же автора: Origins of Greek Alchemy, p. 42 sq.

(черный), *leúkosis* (белый), *xánthosis* (желтый), *iosis* (красный). «Черный» (*nigredo* у средневековых авторов) символизирует смерть. Однако необходимо подчеркнуть: свидетельство о четырех фазах *onyca* есть уже в псевдодемокритовых «Physika kai Mystika», т.е. в первом собственно алхимическом тексте (II–I в. до н.э.). Четыре или пять фаз *onyca* (*nigredo, albedo, citrinitas, rubedo,* иногда *viriditas,* иногда *cauda pavonis*) в многочисленных вариантах сохраняются в течение всей истории арабской и западной алхимии.

Более того, именно мистическая драма бога: его «страдания», «смерть» и «воскресение», — переносится на материю с целью ее трансмутации. В общем, алхимик относится к материи так, как в мистериях относились к божеству: минеральные вещества «страдают», «умирают», «перерождаются» на иной лад, т.е. трансмутируют*[68]. В «Трактате об искусстве» (III, 1, 2–3), Зосима описывает видение, которое было ему во сне: некто по имени Ион рассказывает, как его пронзили мечом, разрезали на части, обезглавили, содрали с него кожу, сожгли в огне, и что он претерпел все это для того, «чтобы его тело смогло превратиться в дух». Проснувшись, Зосима спросил себя, не относится ли все то, что он видел во сне, к алхимическому процессу соединения Воды, не является ли Ион прообразом, наглядным изображением Воды. Как показал Юнг, эта вода есть *aqua permanens* [«постоянная вода»] алхимиков, а «пытка» Огнем соответствуют процессу *separatio* [«разделения»][56].

Отметим, что описание Зосимы не только напоминает расчленение Диониса и других «умирающих богов» мистерий (чье «страдание» в каком-то смысле соответствует фазам растительного цикла, особенно это касается мучений, смерти и воскресения «духа Зерна»), но и являет черты поразительного сходства с посвятительными видениями шаманов и вообще со схемой, лежащей в основании всех архаических обрядов посвящения. Шаманские посвятительные испытания, хотя они и проходили во «втором состоянии», отличались иногда крайней жестокостью: будущий шаман «в духе» присутствовал при своем расчленении, обезглавливании и смерти[57]. Если принять во внимание универсальность этой посвятительной схемы, а, с другой стороны, связь между металлургами, кузнецами и шаманами; если представить такую вероятность, что древние сообщества металлургов и кузнецов Средиземноморья имели свои собственные мистерии, то видение Зосимы вписывается в духовный мир, присущий традиционным обществам. Тогда сразу проясняется и огромное новшество алхимиков: *они перенесли на Материю*

[56] *C.G. Jung.* Die Visionen des Zosimus, p. 153 sq.

[57] Ср.: *Eliade.* Le chamanisme, p. 52 sq. et *passim.*

посвятительную функцию страданий. Благодаря алхимическим операциям, тождественным «мучениям», «смерти» и «воскресению» миста, вещество *превращалось*, т.е. достигало трансцендентного состояния: оно становилось «золотом». Золото, как известно, — символ бессмертия. Таким образом, алхимическая трансмутация означает достижение материей совершенства[58], а для алхимика — завершение его «посвящения».

В традиционных культурах руды и металлы рассматривались как живые организмы: говорилось об их зачатии, созревании, рождении и даже об их браке (§15). Греко-восточные алхимики восприняли все архаические верования и сообщили им новое значение. Алхимическое соединение серы и ртути почти всегда выражалось в терминах «брака». Однако этот брак был также мистическим союзом двух космологических начал. В этом новизна алхимической перспективы: Жизнь Материи более не обозначается в терминах «витальной» иерофании, как у древнего человека, но приобретает «духовное» измерение; иначе говоря, воспринимая посвятительное значение драмы и страданий, Материя принимает также и судьбу Духа. «Посвятительные испытания», которые для Духа завершаются освобождением, просветлением и бессмертием, в случае с Материей ведут к трансмутации, к Философскому Камню. Можно было бы сравнить это смелое переосмысление древнего мифо-ритульного сценария (вызревание и рост руды в утробе Матери-Земли; плавильная печь, уподобленная новой теллурической матке, где руда завершает свое созревание; рудокоп и металлург, заменяющие собой Мать-Землю, дабы ускорить и завершить «рост» руды) с «трансмутацией» старых земледельческих культов в религию мистерий. Ниже мы поговорим о последствиях этих попыток «одухотворить» Материю, чтобы она пережила «трансмутацию»[59].

[58] *C.G. Jung.* Psychologie und Alchemie, p. 416 sq., Юнг говорит об освобождении, через алхимическое действо, *anima mundi* из плена Материи. Такая концепция, гностическая по своему происхождению и структуре, несомненно, разделялась некоторыми алхимиками: к тому же, она вливалась в тот поток эсхатологической мысли, который должен был привести к апокатастазису Космоса. Однако, по крайней мере, в начале, алхимия не говорила о том, что *anima mundi* находится в плену у Материи, хотя та все еще подспудно ощущалась как Terra Mater.

[59] См.: т. III данного труда.

Глава XXVII

НОВЫЙ ИРАНСКИЙ СИНТЕЗ

§212. Религиозные ориентации при Аршакидах (ок. 247–220 гг. до н.э.)

После падения империи Ахеменидов (ок. 330 г. до. н.э.) иранскую религию втянуло в большое и сложное синкретическое движение, характерное для эллинистической эпохи (ср. §205). Отвоеванная независимость части Ирана — парфянским вождем Аршаком, провозгласившим себя ок. 247 г. царем и основавшим новую национальную династию Аршакидов, — не остановила этого процесса. Парфяне, потомки степных всадников, естественно, несли с собой собственную религиозную и культурную традицию. Вполне возможно, что некоторые элементы имперской идеологии, оформившейся во время правления Аршакидов, представляют собой наследие этих непокорных племен, с незапамятных времен кочевавших в сопредельных с великими империями областях. Однако притягательность эллинизма оказывается столь велика, что, по крайней мере, до I в. н.э., Аршакиды поощряют эллинизацию (на их монетах выгравированы изображения греческих богов). Напомним, что эллинизм александрийского толка, которому они пытались подражать, и сам вобрал в себя немало семитических и азиатских элементов.

Многочисленны и разнообразны исторические документы того времени: труды греческих и латинских авторов, памятники, надписи, монеты. Но сведения об иранской мысли и верованиях, которые можно из них извлечь, чаще всего вызывают разочарование. Религиозное творчество при Аршакидах гораздо отчетливее просматривается в более поздних документах. Именно эти тексты, как показали недавние исследования, отражают идеи и верования, оформившиеся или особо проявившиеся в парфянский период. Впрочем, это как раз и было «стилем эпохи»: вследствие многочисленных синтезирующих взаимовлияний культур, из более древних концепций прорастали новые формы религиозности.

Источники эпохи, по сути дела, показывают нам, что: 1) Митра почитается во всей Империи и находится в особых отношениях с правящими особами[1]; 2) маги составляют касту жрецов-святителей, совершающих кровавые жертвоприношения (коров и лошадей); Страбон пишет, что маги поклонялись Анахите, но есть свидетельства о том, что они также принимали участие в культе Митры (в его мистериях магам отводилась определенная роль); 3) чрезвычайной популярностью пользовался культ огня; 4) во II и в I вв. до н.э. под названием «Оракул Гистаспа» имел хождение некий апокалипсис, написанный на греческом языке (Гистасп — греческая форма имени Виштаспы). Он был направлен против Рима, падение которого предсказывал, но принадлежал к иранской эсхатологической литературе[2].

Однако великие религиозные творения парфянской эпохи — другого порядка. В I в. до н.э. по Средиземноморью начинают распространяться мистерии Митры (первое свидетельство датируется 67 г. до н.э.); позволительно предположить, что в это же время начинает выкристаллизовываться идея Царя-Мессии, именно в связи с мифо-ритуальным сценарием, сложившимся в культе Митры; при всем разнобое мнений представляется вероятным, как показывает Виденгрен, что миф о Спасителе, отраженный в гностическом «Гимне о Жемчужине», сложился в эпоху Аршакидов. И, наконец, в ту же эпоху развивается зурванистская теология и разрабатываются концепции Времени, Вечности, предшествования «духовного» творения творению физическому, абсолютного дуализма— идеи, которые при Сасанидах, несколькими веками позже, будут систематизированы, либо тщательным образом упорядочены.

Не следует упускать из вида фундаментальное единство всех этих форм религиозности. Многообразие их экспрессий объясняется различием целей. Например, бесполезно было бы искать элементы имперской идеологии в проявлениях народной религии или в богословских спекуляциях. Общим для всех этих творений является следующее: продолжая более древние, а порой даже архаические концепции, они остаются «открытыми» в том смысле, что не перестают развиваться в последующие века. «Оракул Гистаспа» вновь обращается к классическим эсхатологическим мотивам, возможно, индо-иранского происхождения (ускорение сроков, вселенский упадок, конечная битва и т.д.), которые будут в дальнейшем разрабатываться в апокалипсисах, написан-

[1] Обожествление живых правителей, характерное для эллинистической эпохи, засвидетельствовано и у Аршакидов; известно, по крайней мере, три таких примера; ср.: *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, p. 225, (с библиографией).

[2] *J. Bidez, F. Cumont.* Les Mages hellénisés, I, p. 217; G. *Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 228 sq.; *J.R. Hinnels.* The Zoroastrian Doctrine of Salvation, p. 147 sq.

ных на пехлеви в эпоху Сасанидов, и прежде всего, в «Бахман-Яште». С другой стороны, «Оракул» обосновывает свои пророчества на базе эсхатологической 7000-летней хронологии, где каждое тысячелетие живет под знаком определенной планеты, что выдает вавилонское влияние (ср. хорошо известную последовательность: 7 планет, 7 металлов, 7 цветов и т.д.). Однако интерпретация этой эсхатологической схемы — иранского происхождения: в течение первых шести тысячелетий Бог и Дух Зла бьются за первенство; зло начинает побеждать, и тогда Бог выставляет солярное божество Митру (= Аполлон, Гелиос), которое владычествует над седьмым тысячелетием; к концу этого последнего периода сила планет иссякает, и мировой пожар вновь регенерирует вселенную[3]. Эта мифологическая хронология с эсхатологическим акцентом получит широкое распространение в западном раннехристианском мире.

Эсхатологическое упование просматривается также в преданиях, относящихся к рождению Царя-Спасителя, приравненного к Митре. Традиционная концепция Божественного Владыки и космократа, посредника между людьми и богами, обогащается новыми сотериологическими значениями — естественный процесс для эпохи, когда господствует идеология ожидания Спасителя. Легендарная биография Митрадата Евпатора служит наглядным примером этого эсхатологического упования: рождение его предсказано кометой, новорожденного поражает молния, но оставляет на нем лишь знак, стигматический рубец; воспитание будущего царя представляет собой ряд посвятительный испытаний; во время коронации Митрадат, как и многие другие цари, являет собой воплощение Митры[4]. Сходный мессианский сценарий оформляет и христианскую легенду о Рождестве Христа.

§213. Зурван и происхождение Зла

Проблемы, поставленные Зурваном и зурванизмом, еще далеки от разрешения. Бог этот, бесспорно, архаический[5]. Гиршман считает, что узнал Зурвана в изображении на бронзовом предмете из Луристана, где представлен крылатый бог-андрогин, рождающий двух близнецов (они выходят из его плеч); три процессии, символизирующие три возраста

---

[3] *F. Cumont*. La Fin du monde selon les mages occidentaux, p. 93 sq.; *J.Bidez, F.Cumont*. Les Mages hellénisés, I, p. 218 sq.

[4] *Justin*. XXXVII, 2; *Plutarque*. Quaest. Conviv. I, 6, 2; *Widengren*. Op. cit., p. 266 sq.; idem. La légende royal de l'Iran antique, passim.

[5] Виденгрен (Hochgottglaube im alten Iran, p. 310) полагал, что обнаружил его имя на дощечках из Nuzi (XIII–XII вв.). Но E.A. Speiser показал, что это имя должно читаться как Zarwa(n) и что оно является именем хурритской богини; ср.: *Annual of American School of Oriental Research*, XVI, 1936, p. 99, nn. 47–48.

человека, подносят ему в виде знака почестей [растение] *barsom* [6]. Если такая интерпретация правильна, это означает, что миф о Зурване, как отце Ормазда и Ахримана, был известен еще до создания первых письменных источников. Согласно замечанию Эвдемия Родосского (вторая половина IV в. до н.э.), «маги... называют Все единое и невещественное то Пространством, то Временем; из него появились либо Ормазд и Ахриман, либо Свет и Тьма»[7].

Информация важная: она свидетельствует о том, что к концу эпохи Ахеменидов иранцам были известны богословские спекуляции по поводу Времени-Пространства как общего источника двух начал, Добра и Зла, воплощенных в Ормазде и Ахримане.

Авестийский термин для понятия «время» — *thwâša*, буквально: «Святой» или «Тот, кто грядет», — и Виденгрен полагает, что так сначала назывался небосвод — через эпитет, означающий небесное божество, распорядителя судеб[8]. Вполне возможно, что когда-то Зурван и был таким небожителем, источником Времени, посылающим удачу или неудачу, словом, властелином судьбы[9]. В любом случае, Зурван — структура архаическая: он напоминает некоторые первобытные божества, в которых сосуществуют космические полярности и всяческие антагонизмы.

В «Младшей Авесте» (тексты которой, скорее всего, составлены в IV в. до н.э.) Зурван упоминается редко, но всегда в связи со Временем или Судьбой. Один из текстов («Видевдат» 19: 29) уточняет, что перед тем, как вступить на мост Чинват (§103), «сотворенный Маздой», души праведников и грешников проходят по «дороге, созданной Зурваном». Здесь явно выражена эсхатологическая функция времени/судьбы, иначе говоря, срока, отведенного каждому. Еще в одном месте Зурван представлен как бесконечное Время («Видевдат», 19:13 и 16); в другом же делается различие между *Zurvan akarana*, «непрерывное Время» и *Zurvan darego xvadhāta*, «дискретное Время» («Яшт» 72.10).

Все вышеизложенное предполагает некую теорию о выплеске темпоральности из недр вечности. В источниках, написанных на пехлеви, «дискретное Время» вытекает из «непрерывного Времени» и, продлившись 12 000 лет, возвращается туда же («Бундахишн» I.20; «Денкарт»,

---

[6] *Ghirshman.— Artibus Asiae*, 28 (1958), p. 37 sq.; *Duchesne-Guillemin.* Op. cit., p. 146.

[7] Текст Эвдемия был издан в: *Bidez, Cumont.* Les Mages hellénisés, II, pp. 69–70; ср.: I, p. 62 sq.

[8] *Widengren.* Hochgottglaube, p. 232 sq., *Zaehner.* Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, p. 89 sq.

[9] Поскольку, согласно Эвдемию, Зурван почитался магами, т.е. сначала в Мидии, трудно установить, объясняется ли молчание Заратустры по этому поводу причинами полемическими, или оно просто свидетельствует о скромном значении или даже отсутствии этого божества Времени и Судьбы в среде, близкой пророку.

282). Теория тысячелетних циклов — древнего происхождения, но она по-разному излагается в учениях Индии, Ирана и Месопотамии. Получив широкое распространение в конце античного периода и став учением, прозвучавшим в многочисленных апокалипсисах и пророчествах, милленаристская теория приобрела особую популярность в Иране, главным образом, в среде почитателей Зурвана. Действительно, в зурванистских письменных источниках преобладают спекулятивно-теологические учения о Времени и Судьбе: к ним прибегают как для объяснения причины зла и его преобладания в мире, так и для того, чтобы более определенно разрешить проблему дуализма.

В своем трактате «Об Исиде и Осирисе» (46–47) Плутарх, ссылаясь на источники IV в. до н.э., приводит учение «Мага Зороастра»: «Ормазд, рожденный из самого чистого Света», и «Ахриман, рожденный из мрака», каждый из них царствует на протяжении 3000 лет, и еще 3000 лет они ведут между собой битву. Вера в то, что мир просуществует в течение 9000 лет, разделенных на три равных периода (власть Ормазда уступит место власти Ахримана, за чем последует 3000-летняя битва), встречается в более позднем и изобилующем зурванистскими элементами источнике «Меног-и-Храт» (VII: 11). Поскольку зороастризм исключает идею периода власти Ахримана, вполне возможно, что использованные Плутархом источники представляют собой концепции зурванистского толка. Кроме того, пишет Плутарх, Митра, находящийся между Ормаздом и Ахриманом (вот почему он определен как «посредник»), учительствовал перед персами: этим богам, дескать, необходимо совершать особые жертвоприношения хтонически-инфернального типа, предназначенные «демону Зла», — что уж тем более никак не представляет зороастрийской концепции[10].

Зурван не упоминается Плутархом, но миф о близнецах и объяснение их поочередного царствования выдаются во многих поздних источниках за типично зурванистские. В трактовке армянского священника Езника Кольбского, в те времена, когда еще ничего не существовало («не начало быть»), Зурван (Zrwan, что означает “судьба” или “слава”), в течение целого тысячелетия совершал жертвоприношения, чтобы у него, наконец, родился сын[11]. И, уже усомнившись в действенности своего жертвоприношения («Что пользы от моей жертвы?»), он зачал двух сыновей: Ормазда — «в силу принесенной жертвы», и Ахримана — «в силу высказанного сомнения». Зурван решил поставить на царство первого, кто родится. Ормазд, прочтя мысль отца, открыл ее

[10] Текст Плутарха поставлен под сомнение Виденгреном (Rel. De l'Iran, p. 244 sq.), где приведена недавняя библиография по проблеме.

[11] *Eznik*. Contre les sectes, liv. II, chap. 8, текст, переведенный в: *R.C. Zaehner*. Zurvan, pp. 438–439.

Ахриману. Тот разорвал материнские пелены[12] и вышел вон. Но когда Ахриман объявил Зурвану, что он его сын, тот воскликнул: «Мой сын благоуханен и светоносен, ты же темен и зловонен». Тут родился Ормазд, «благоуханен и светоносен», и Зурван приготовился поставить его на царство. Но Ахриман напомнил ему о клятве сделать царем первенца. Дабы не нарушить клятвы, Зурван дал Ахриману поцарствовать в течение 9000 лет, после чего следовало воцариться Ормазду. Тогда, продолжает Езник, Ормазд и Ахриман начали создавать тварный мир. Все, что соделывал Ормазд, было хорошим и правильным, все же, сотворенное Ахриманом было плохим и «кривым». Отметим для себя, что оба эти бога — творцы, но все творения Ахримана — только дурного свойства. Такой «негативный» вклад в космотворение (горы, змеи, вредные животные и т.д.) составляет основной элемент большинства народных космогонических легенд и мифов, имеющих распространение от Восточной Европы до Сибири[13], — легенд, где важную роль играет соперник Бога*69.

Как утверждается в одном известном трактате под названием «Большой Бундахишн» (III, 20), написанном на пехлеви, «все творение было сотворено через принесение жертвы». Эта концепция, как и миф о Зурване, конечно, индо-иранского происхождения, так как мы находим их и в Индии. Желая иметь сына, Праджапати приносит жертву[14] *dākṣāyana* и, совершая жертвоприношение, также впадает в сомнение («Должен ли я это сделать? Или я не должен делать этого?»). А ведь Праджапати — великий бог, сотворивший Вселенную из собственного тела, и он же воплощает в себе Год, временной цикл (§76). Сомнение, со всеми вытекающими из него губительными последствиями, представляет собой ритуальную ошибку. *Зло, таким образом, является результатом «технического сбоя», оплошности божественного святителя.* Носитель Зла не обладает собственным онтологическим бытием: он находится в зависимости от своего невольного создателя, который, однако, изначально старается ограничить срок его существования.

Мифологическая тема пагубных последствий сомнения имеет параллели, засвидетельствованные во всем мире; она объясняет происхождение смерти или Зла недостаточной бдительностью или предусмотрительностью со стороны Творца. Налицо отличие от более ранней концепции, разделяемой также и Заратустрой: Ахурамазда порождает

---

[12] Езник справедливо счел, что Зурван был гермафродитом. Но другие, более поздние авторы говорят о некоей «матери» или «супруге» Зурвана; ср.: *Zaehner*. Op. cit., p. 63 sq., pp. 423, 428. См. тексты Езника и Теодора бар Коная, приведенные в: *Bidez, Cumont*. Op. cit., II, pp. 89–92; *Zaehner, p.* 421 sq. (ср. их дискуссию, ibid., p. 54 sq.).

[13] См. наш очерк: Le Diable et le Bon Dieu.— *De Zalmoxis à Gengis Khan*, pp. 81–230.

[14] Ср.: *S. Levi*. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas (1898), p. 138.

двух Духов, но Злой Дух *добровольно избирает собственный способ существования* (ср. §103). Мудрый Господь не несет прямой ответственности за возникновение Зла. В многочисленных архаических религиях Верховное Существо тоже содержит в себе *coincidentia oppositorum*, так как оно обнимает собой всю тотальность реального. Но в зурванистском мифе, как и в прочих аналогичных мифах, Зло, хоть и невольно, создано самим Великим Богом. Итак, по крайней мере, в версии, переданной Езником, Зурван не играет никакой роли в сотворении космоса: он сам себя признает *deus otiosus*, поскольку дарует своим сыновьям-близнецам символы царственности (*barsom* — Ормазду и, согласно книге на пехлеви «Затспрам», «орудие, созданное из самой субстанции мрака», — Ахриману).

§214. Эсхатологическая функция Времени

В той мере, в какой можно сориентироваться в напластованиях текстов на пехлеви и их списках (сделанных в период с 226 по 635 гг., когда маздеизм становится официальной «Церковью» Сасанидской империи, и даже после завоевания Ирана мусульманами), зурванизм видится скорее синкретической теологией, развитой мидийскими магами[15], нежели самостоятельной религией. Ведь Зурвану никогда не приносят жертвоприношений. Более того, это первородное божество всегда упоминается только вместе с Ормаздом и Ахриманом. Уточним: милленаристское учение всегда так или иначе содержит в себе Зурвана — либо как космическое божество Времени, либо просто как символ или персонификацию все того же Времени. 9000 или 12000 лет, составляющие историю мира, истолковываются в связи с персоной Зурвана. Согласно некоторым источникам сирийского происхождения[16], Зурван пребывает в окружении трех божеств, представляющих три его ипостаси, это — Ашокар, Фрашокар и Зарокар. Их имена соответствуют авестийским эпитетам: *aršōkara* (тот, кто делает мужественным), *frašōkara* (тот, кто делает великолепным) и *maršōkara* (тот, кто делает старым)[17]. Речь очевидно идет о восприятии Времени в терминах этапов человеческой жизни: юности, зрелости и старости. В космическом плане можно связать каждый из этих трех временных моментов с соответствующим 3000-летним периодом. Эта формула «трех времен» присутствует в

---

[15] Виденгрен выявил связи между зурванизмом и мидийскими магами; ср.: Rel. De l'Iran, p. 320 sq.

[16] Тексты переведены в: *Zaehner*. Zurvan, pp. 435, 439, 440 sq. Ср.: комментарий *Duchesne-Guillemin*, p. 186 sq.; *Widengren*. Op. cit., p. 317 sq.

[17] *Nyberg*. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, pp. 89 sq.; *Zaenher*. Zurvan, p. 221 sq.; *Widengren*. Op. cit., p. 317 sq.

упанишадах и у Гомера[18]. С другой стороны, аналогичное построение используется в текстах на пехлеви; Ормазд, например, «есть, был и будет», также говорится и что «время Ормазда», *zāman i Ohrmasd,* «было, есть и пребудет вечно»[19]. Но Зурван (=Заман) — это и тот, кто «был и будет всем»[20].

Итак, темпоральная образность и символика засвидетельствованы в равной степени в зороастрийских и зурванистских контекстах. Аналогичная ситуация — с 12000-летним циклом. Он играет особую роль в зурванистских теологических построениях. Зурван представлен как божество с четырьмя ликами, и различные космологические тетрады служат для его описания, что соответствует образу древнего небесного божества Времени и Судьбы[21]. Если в «бесконечном Времени», *zāman i akanārak*, бог Зурван узнаваем, то, возможно, он по рангу выше Ормазда и Ахримана, так как сказано: «Время сильнее, нежели оба эти создания»[22].

Можно проследить полемику между маздеитской ортодоксией, последовательно ужесточавшей дуализм, и зурванистской теологией. В одном из текстов «Денкарта», естественно, отвергалась идея, что Ормазд и Ахриман — братья, рожденные Зурваном[23]. Вот почему в ортодоксальных книгах на пехлеви не ставится проблема происхождения двух противоборствующих начал. Ормазд и Ахриман существуют предвечно, но в какой-то момент будущего Враг «прекращает быть». Тогда становится ясно, почему и для маздеитов Время и милленаристское учение имеют столь важное значение.

Согласно маздеитской теологии, Время не только необходимо Творению, но именно оно и делает возможным гибель Ахримана и устранение Зла[24]. Ормазд сотворил Мир, по сути, для того, чтобы победить и разрушить Зло. Космогония уже предполагает эсхатологию и сотериологию. Вот почему космическое Время — больше не циклическое, а линейное: у него есть начало, и у него будет конец. Продолжительность времени является побочным эффектом враждебных действий Ахримана. Сотворяя Время линейным и ограниченным — как промежуток, ин-

---

[18] См.: *Widengren.* Op. cit., p. 319, n.4; ср.: *Гомер.* Илиада I, 70.

[19] См. тексты, переведенные в: *Zaehner.* Op. cit., p. 278.

[20] Тексты в: *Zaehner.* Ibid., pp. 232 и 283; ср.: *Widengren.* Op. cit., p. 318 sq.

[21] Ср.: *Nyberg.* Questions de cosmogonie, p. 57; *Zaehner.* Op. cit., pp. 54, 97 sq.

[22] Фрагмент I гл. «Бундахишна» в переводе Виденгрена (op. cit., p. 325).

[23] Denkart (M 839; 1–5), по поводу экзегезы текста гат о двух Духах («Ясна», 30.3); ср.: *Duchesne-Guillemin.* p. 185 sq.

[24] В «Бундахишне» (Ch. I,I; *Zaehner.* Teachings of the Magi, p. 35) у Ормазда есть еще три имени: Время, Пространство и Вера. Четверичность воспринята от зурванизма, она необходима для объяснения Творения; ср.: *Duchesne-Guillemin.* pp. 309–310.

тервал, в котором произойдет битва со Злом, — Ормазд разом придал ему и определенный смысл (эсхатологию) и некую драматическую структуру (войну до полной победы). Стоит подчеркнуть, что Ормазд сотворил ограниченное Время как *священную историю*. Впрочем, особая оригинальность маздеитской мысли состоит в толковании космогонии, антропогонии и проповеди Заратустры как составляющих элементов все той же священной истории.

§215. Два Творения: *mēnok* и *gētik*

Согласно тексту первой главы «Бундахишна», Ормазд и Ахриман существуют предвечно; но если Ормазд бесконечен во Времени и ограничен Ахриманом в Пространстве, то Ахриман ограничен и в том и в другом по той причине, что однажды он прекратит свое существование. Иначе говоря, в маздеизме Бог изначально конечен, так как ограничен своим врагом Ахриманом[25]. Такое положение могло бы длиться целую вечность, если бы однажды Ахриман не совершил нападение на Ормазда. В ответ Ормазд сотворил мир, что позволило ему стать бесконечным и в пространстве. Так Ахриман помог Ормазду приблизиться к совершенству. Другими словами, Зло, неосознанное и невольное, помогает победе Добра — концепция, достаточно часто встречающаяся в истории, и пробудившая страстный интерес Гете.

В своем всеведении Ормазд предвидит враждебные действия Ахримана и создает «идеальное», или «духовное», творение. Термин *mēnok* почти непереводим, так как он относится и к совершенному, и к еще не рожденному, «зачаточному» миру. Согласно «Dātastān i Dēnīk» (37:3 sq.), все то, что представляет собой *mēnok,* духовную природу — совершенно, и «Денкарт» (9:37, 5) утверждает, что прежде Мир был бессмертным. С другой стороны, «Бундахишн» (1, 6) описывает Творение, пребывавшее в состоянии *mēnok* в течение 3000-летнего периода, как не имеющее «ни мысли, ни движения, ни формы»[26]. Правда, этим описанием подчеркивается по преимуществу неземной и духовный характер состояния *mēnok.* «Я пришел из небесного мира (*mēnok*), записано в тексте IV века, «не в земном мире, *gētik,* начал я быть. Изначально был явлен я в духовной природе, и моя первозданная сущность — неземная сущность»[27]. Уточним, однако, что речь идет не об абстрактном существовании, не о мире платоновских Идей: состояние *mēnok* может

---

[25] *Zaehner.* Teachings of the Magi, p. 30.

[26] См. другие тексты, приведенные и прокомментированные в: *Duchesne-Cuillemin.* Op. cit., pp. 310–311; ср. также: *Mary Boyce.* History of Zoroastranism, I, p. 229 sq.

[27] Pand Namak i Zartusht (= Le Livre de conseils de Zartusht), строфа 2, перев. в: *H. Corbin.* Le Temps cyclique dans le mazdéisme, p. 151.

быть определено как некий модус бытия, духовный и телесный одновременно.

В космической драме и в мировой истории различаются четыре этапа. На изначальном этапе Ахриман и силы тьмы производят враждебные действия против светоносного мира Ормазда (здесь речь идет о дуализме акосмического типа, так как, по зороастрийскому учению, Ахурамазда — создатель и света и тьмы: ср.: «Ясна» 44.5). Перед тем как перевести Творение из духовного состояния *(mēnok)* в материальное (*gētik)*, Ормазд задает вопрос фравашам (предвечным духам, обитающим на небесах), хотят ли они облечься плотью здесь на земле, дабы биться с силами Зла[28]. И фраваши соглашаются, что свидетельствует о стремлении к жизни во плоти, к деятельности и, наконец, к материи, в чем и состоит суть учения Заратустры. Налицо отличие от гностического и манихейского пессимизма[29]. Действительно, до того как Ахриман предпринял враждебные действия против Ормазда, материальное творение (*gētik)* пребывало, в самом себе, благим и совершенным. Только агрессивность Ахримана подвергает его разрушительному воздействию, привнося в него Зло. В результате происходит «смешение», (*gumēcišn*), в этом состоянии отныне пребывает все Творение, которое «исправится» лишь после конечного очищения. Ахриман и его демоническое воинство оскверняют материальный мир, проникая в него и наводя порчу своими губительными порождениями, главным образом, вселяясь в тела людей. Некоторые тексты дают понять, что Ахриман вовсе не противопоставляет «хорошему» *gētik* Ормазда созданный им *gētik* негативного свойства: для того, чтобы погубить мир, ему достаточно в него проникнуть и там поселиться. «Следовательно, лишившись прибежища в человеческих телах, Ахриман будет изгнан из целого мира»[30].

Враждебные действия Ахримана описаны в патетических выражениях: он разрывает края небосвода, проникает в материальный мир (*gētik),* загрязняет воды, отравляет растения и тем самым вызывает гибель первобыка[31]. Он нападает на Гайомарта, первочеловека, и Блудница оскверняет последнего, а в его лице — и всех прочих людей (однако Гайомарту было предназначено прожить еще 30 лет после этого на-

---

[28] Bundahishn, chap.I, перев. в: *Zaehner*. Zurvan, p. 336*70.

[29] Для маздеизма радикальный дуализм Мани представлял собой самую настоящую ересь.

[30] Денкарт VI, 264, перев. в: *S. Shaked*. Some notes on Ahreman, p. 230.

[31] Из его костного мозга произрастают все годные для еды и лекарственные растения, из его семени происходят все полезные животные. В этом можно узнать отголоски мифа типа «Хаинувеле»; ср. §11. Об убийстве Быка ср.: *Duchesne-Guillemin,* pp. 323–24; *Mary Boyce*. Op. cit., pp. 138 sq., 231.

падения). Затем Ахриман набрасывается на священный огонь и, заставляя его дымить, оскверняет. Даже в апогее власти Ахриман — все равно пленник материального мира, так как небо захлопывается, и он остается в Творении, как в ловушке[32].

§216. От Гайомарта к Саошьянту

Гайомарт — это сын Ормазда и Спандармат, Земли; как все мифические исполины (макрантропы), он круглой формы, «и блеск его подобен солнцу» (Ср.: *Платон*. Пир 189 d sq.). Когда он умирает, из тела его возникают металлы; треть его семени, очищенного солнечным светом, падает на землю и порождает ревень, откуда рождается первая человеческая пара, Мартйа и Мартйанаг. Другими словами, первые люди — дети мифического предка (Гайомарта) и Матери-Земли, а форма их существования — растительная, это достаточно широко распространенная в мире мифологема. Ормазд предписывает им делать добро, не поклоняться демонам и воздерживаться от пищи. Мартйа и Мартйанаг действительно провозглашают Ормазда Творцом, но, уступив соблазну Ахримана, восклицают: «Вот он, творец Земли, воды и растений!». Из-за этой «неправды» на пару накладывается проклятье, и душам их суждено остаться в Аду вплоть до самого Воскресенья.

Первые тридцать дней они живут без пищи, потом сосут молоко козы, хотя и делают вид, что это им не по душе, в чем заключается следующая «неправда», послужившая подкреплением демонам. Этот мифический эпизод можно толковать двояко: 1) грех «неправды, лжи»*[71] или 2) грех, заключающийся в том, что они вкушали пищу, и тем самым предопределили человеческий удел; ведь во многих архаических мифах первая пара не испытывает потребности в пище; более того, согласно иранским верованиям, в конце времен люди откажутся от привычки есть и пить[33]. Еще через тридцать дней Мартйа и Мартйанаг убивают вожака стада и делают из туши жаркое. Часть мяса они жертвуют огню, еще часть богам, подбрасывая ее вверх, но коршун на лету перехватывает божественную долю (вскоре пес первым съедает мясо жертвы). Это может означать, что Бог не принял подношения, но и что человек не должен есть мясо. На протяжении пятидесяти лет Мартйа и Мартйанаг не испытывали друг к другу никакого плотского влечения. Но однажды они соединились, отчего появились на свет двое близнецов — «столь вкусных», что одного из них тут же проглотила мать,

---

[32] Ахриман не может больше напасть на Небо, так как теперь вооруженные копьями фраваши стоят на страже «небесной крепости»: ср.: *Zaehner*. Dawn and Twilight of Zoroastrianism, p. 270.

[33] Bundahishn, перев. в: *Zaehner*. Teachings of the Magi, p. 145; ср.: idem. Zurvan, p. 352.

а другого — отец. Тогда Ормазд «отбивает» у детей вкус, чтобы отныне родители оставляли свое потомство в живых[34]. Затем Мартйа и Мартйанаг снова и снова рождают близнецов, которые становятся прародителями всех человеческих рас.

Миф о Гайомарте (авестийское *gaya maretan*, «смертная жизнь») исключительно важен для оценки метода толкования традиционной мифологии зороастрийскими теологами. Как Имир или Пуруша, Гайомарт — первый андрогиннный макрантроп, но факт его предания смерти расценивается по-разному. Не целокупный Мир воссоздан из его тела, а только металлы, говоря иначе — планеты, а из семени его — ревень, сам порождающий первую пару людей. Как в теологических спекуляциях позднего иудаизма Адаму приписываются одновременно и космологические атрибуты, и высшие духовные добродетели, так и Гайомарт обладает высочайшим достоинством. В священной истории маздеитов он идет вслед за Заратустрой и Саошьянтом. В самом деле, в материальном творении (*gētē*), Гайомарт первым получает откровение Благой Веры[35]. Оттого что тридцать лет он противостоял натиску Ахримана, он смог сообщить откровение Мартйе и Мартйанагу, которые передали это откровение дальше, своим потомкам. Маздеитская теология провозглашает Гайомарта мужем праведным и совершенным, равным Заратустре и Саошьянту[36].

Дело рук позднейших теологов — возвеличение Гайомарта — завершилось «исправлением» человеческого удела. В сущности, человек был создан благим и наделенным, как и Гайомарт, бессмертной душой и телом. Смерть была запущена в материальный мир Ахриманом как следствие греха, совершенного прародителями. Но, по заключению Ценера[37], для зороастризма первородный грех — это не столько акт неповиновения, сколько просто ошибка: прародители заблуждались, принимая Ахримана за Творца. Однако Ахриману не удалось убить душу Гайомарта и, следовательно, человеческую душу. Душа — самый могущественный союзник Ормазда, потому что в материальном мире только человек обладает свободой выбора. Но сама душа может действовать не иначе как через тело, где она обитает; тело — это инструмент или «риза души». Более того, тело создано вовсе не из тьмы (вопреки утверждениям гностиков), но из той же самой субстанции, что и душа; вначале тело было светоносно и благоуханно, лишь вожделение сдела-

---

[34] Greater Bundahishn, XIV, §14, перев. в: *Zaehner*. Teachings, p. 73; другой перевод в: *Christensen*. Le premier homme et le premier roi, I, pp. 19–20.

[35] Денкарт. 7:I, 4, перев. в: *Molé*. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 504.

[36] См. тексты, приведенные Моле, и его комментарий, op. cit., pp. 485 sq.; 521.

[37] The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, p. 267.

ло его зловонным. Все же после эсхатологического Страшного Суда душа обретает воскресшее и сияющее тело[38].

В итоге, благодаря свободе выбора между Добром и Злом, человек не только обеспечивает свое собственное спасение, но он в равной степени может соучаствовать в искупительном деле Ормазда. Как мы видели (§104), любой святитель вносит свой вклад в дело «преображения» мира, восстанавливая в самом себе состояние чистоты, предшествовавшее «смешению» (*gūmecišn)*, результату враждебных действий Ахримана. Ибо для маздеизма материальное Творение, т.е. материя и жизнь, *блага сами по себе* и заслуживают очищения и восстановления. Учение о воскресении тел на деле провозглашает бесценное достоинство Творения. Это самая твердая и смелая религиозная оценка материи, значительно предваряющая по времени концепции западных «философов-алхимиков» XVII века (ср. т. III).

В течение 3000 лет — от убийства Гайомарта и появления первой четы до пришествия Заратустры — сменило друг друга много легендарных царствий, самые известные из которых — царствия Йимы, Ажи-Дахаки и Траэтаоны. *Заратустра возникает в самом центре истории*», на равном расстоянии и от Гайомарта, и от будущего Спасителя, Саошьянта (согласно преданию IV в. до н.э., Саошьянт будет рожден девой, искупавшейся в озере Касаойя: его волны чудесным образом сохранят семя Заратустры). Как уже было замечено, (§§104, 112), окончательное Обновление (*frašō-kereti*) состоится в результате совершенного Саошьянтом жертвоприношения. Книги на пехлеви подробно описывают тонкости и эпизоды этого эсхатологического сценария. Сначала, в течение последних трех тысячелетий, люди постепенно станут воздерживаться от употребления мяса, молока, растений, чтобы питаться только водой. Согласно «Бундахишну», это именно то, что происходит со старцами в конце жизни.

Фактически эсхатология вновь и вновь повторяет, чтобы отменить их, деяния и жесты прародителей. Вот почему демоница Ажи (Алчность), не обладая более властью над людьми, будет обречена пожирать демонов. Убийству первобыка Ахриманом соответствует эсхатологическое жертвоприношение быка Хатайоша, совершенное Саошьянтом и Ормаздом. Приготовленный из его жира и костного мозга напиток, смешанный с белой хаомой, сделает бессмертными всех воскресших людей. Как первочеловек Гайомарт станет «первенцем из воскресших». Вновь разразятся битвы начала времен: опять появится дракон Ажи-Дахака и опять потребуется воскрешение Траэтаоны, который победил его *in illo tempore*. В конечной битве сходятся оба воинства,

[38] См. отрывки из «Денкарта», перевод и комментарии: *Zaehner*. Op. cit., p. 273 sq.

и у каждого из сражающихся имеется свой, совершенно определенный противник, Ахриман и Ажи падут последними под ударами Ормазда и Сраоши[39].

Согласно некоторым источникам, Ахриман навсегда лишен силы; согласно другим — снова низвергнут в яму, через которую проник в мир, где ему и было суждено поражение[40]. Пожар огромной силы растопит металлы в горах, и в этой огненной реке, жар которой невыносим для грешников и подобен теплому молоку для праведников, три дня очищаются воскрешенные тела. От жара горы сровняются с долинами, отверстия, ведущие в Ад, закроются (равнинная земля, как известно, — это образ райского мира, первозданного и одновременно эсхатологического). После Обновления люди, освобожденные от риска согрешить, будут жить вечно, наслаждаясь как плотскими (например, произойдет воссоединение семей), так и духовными блаженствами.

§217. Мистерии Митры

Согласно Плутарху (Pomp. 24, 5), пираты из Киликии «тайно совершали мистерии» Митры; побежденные и плененные Помпеем, они распространили этот культ на Западе. Это первое упоминание о мистериях Митры[41]. Нам неведом процесс, сделавший из иранского божества, превозносимого в «Михр-яште» (ср. §109), Митру мистерий. Культ его распространился, очевидно, в среде магов, поселившихся в Месопотамии и в Малой Азии. Типичный бог-победитель, Митра сделался покровителем парфянских царей. На погребальном камне Антиоха I из Коммагены (69–34 гг. до н.э.) бог пожимает руку царю. Но, по-видимому, царский культ Митры не содержал никакого тайного ритуала; с конца эпохи Ахеменидов помпезные церемонии *Mithrakana* происходили публично.

Мифология и теология митраистских мистерий дошла до нас, главным образом, благодаря скульптурным памятникам. Немногочисленные литературные источники касаются, в основном, культа и степеней инициаций. Один из мифов рассказывает о рождении Митры из скалы (*de petra natus*), подобно антропоморфному Улликумми (§46), фригий-

---

[39] См.: Bundahishn, 34: 23; *Duchesne-Guillemin.* Op. cit., p. 350 sq. *Zaehner.* Dawn and Twilight, p. 309 sq. Здесь, конечно, речь идет об эсхатологическом индоевропейском мифе, сохранившемся и в брахманистской Индии, и у древних германцев; ср. §§177, 192.

[40] Mēnok i Xrat, 8:11–15; Denkart XII, 13: §297; ср. другие источники, приведенные в: *Duchesne-Gillemin.* p. 351, *Zaehner.* Op. cit., pp. 314 sq., 351, *Widengren.* Rel. De l'Iran, p. 230 sq.

[41] Все прочие литературные, эпиграфические и археологические источники, касающиеся этого культа и его проникновения на Запад, датируются не ранее, чем первыми веками христианской эры.

цу Агдитису (§207) и знаменитому герою осетинской мифологии[42] *72. Именно по этой причине в мистериях Митры пещера играет первостепенную роль. С другой стороны, по преданию, дошедшему до нас в трудах аль-Бируни, парфянский царь накануне своего вступления на престол удалялся в пещеру, а его подданные оказывали ему почести, словно новорожденному, или, точнее, младенцу сверхъестественного происхождения[43]. Армянские предания повествуют о некоей пещере, где «пребывал в затворе» Мгер (т.е. Mihr, Mithra), и откуда он выходил только раз в году. В новом царе воплощался и заново рождался Митра[44]. Мы находим эту иранскую тему в христианской легенде о Рождестве Христа — в вифлеемской, исполненной света, пещере[45] *73. Итак, чудесное рождение Митры неразрывной частью входило в иранский синкретический миф о Космократе-Искупителе.

Главный эпизод мифов о Митре — это умыкание небесного быка и принесение его в жертву, если судить по некоторым дошедшим до нас памятникам, по приказу Солнца (*Sol*). Жертвоприношение быка фигурирует почти на всех митраистских барельефах и росписях. Митра неохотно выполняет свою «миссию»; отвернув лицо, одной рукой берет он животное за ноздри, другой же вонзает нож ему в бок. «Из тела умирающей жертвы всходят все полезные травы и растения (...) Из спинного мозга его произросло дающее хлеб зерно, а из крови его — лоза виноградная, дающая священный напиток мистерий»[46]. В зороастрийском контексте кажется загадочным совершенное Митрой жертвоприношение быка. Как мы уже видели (§216), умерщвление первобыка — дело рук Ахримана. Однако в позднем тексте («Бундахишн», VI, E, 1–4) говорится о благотворных последствиях этого жертвоприношения: из семени первобыка, очищенного лунным светом, рождаются различные виды животных, а из тела его произрастают растения. С морфологической точки зрения, это «созидательное убийство» лучше объяснимо в контексте аграрных религий, нежели в инициатическом культе[47]. С другой стороны, как мы уже видели (§216), в конце Времен бык Ха-

---

[42] Ср.: *G. Dumézil*. Légendes sur les Nartes, p. 192 sq.

[43] *Al-Bîrûni*. India (перев. Sachau), II, p. 10.

[44] *G. Widengren*. Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p. 65; idem. Les religions de l'Iran, p. 269. См. др. примеры в: S. Hartman. Gayomart, p. 60, n.2, p. 180, n. 6. Ср. также *I. Gershevitch*. — *Mithraic Studies*, pp. 85 sq., 356.

[45] Ср.: *Eliade*. Méphistophélès et l'Androgyne, p. 61 sq.; idem. De Zalmoxis à Gengis Khan, p. 37 sq.

[46] *F. Cumont*. Les Mystères de Mithra (2e éd), p. 113. Ср.: idem. Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, I, pp. 179 sq., 186 sq.*74

[47] Виденгрен напоминает о поздневавилонском ритуале, *Kalu*, который состоит в жертвоприношении быка для обеспечения космического плодородия; ср.: Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p. 51 sq.

тайош будет принесен в жертву Саошьянтом и Ормаздом, и приготовленный из его жира и костного мозга напиток сделает людей бессмертными. Так что можно сопоставить поступок Митры с этим эсхатологическим жертвоприношением; в данном случае правомочно утверждать, что инициация в мистериях предвосхищает окончательное Обновление, другими словами, спасение миста[48].

Принесение в жертву быка происходит в пещере перед лицом Солнца и Луны. На космическую структуру жертвоприношения указывают 12 знаков зодиака или 7 планет, а также символы ветров и четырех времен года. Два персонажа, Кауто и Каутопат, одетые так же, как и Митра, держа в руках зажженные факелы, пристально созерцают деяние бога (действительно, Псевдо-Дионисий говорит о «троичном Митре», Epist. 7).

Отношения между *Sol* и Митрой представляют еще не дождавшуюся своего разрешения проблему; с одной стороны, *Sol*, хотя он рангом и ниже Митры, приказывает последнему принести в жертву быка; с другой стороны, Митра назван в надписях *Sol invictus* [Непобедимое солнце]. Некоторые сцены представляют *Sol* коленопреклоненным перед Митрой, другие изображают этих двух богов, обменивающихся рукопожатием. Как бы то ни было, Митра и *Sol* скрепляют свою дружбу пиром, на котором вместе едят мясо быка. Пир происходит в космической пещере, богам прислуживают слуги в звериных масках — образец ритуальной трапезы, когда мисты в масках, указывающих на степени их посвящения, обслуживают Главу (*Pater*) собрания. Предполагается, что вскоре последует вознесение *Sol* на небо; эта сцена присутствует на многих барельефах. В свою очередь, Митра тоже возносится на небо; кое-где он изображен бегущим за солнечной колесницей.

Митра является единственным богом, не разделяющим трагической судьбы мистериальных божеств, из чего можно сделать заключение, что сценарий митраистской инициации не содержал испытаний смертью и воскресением. Перед инициацией посвящаемые давали клятву (*sacramentum)* хранить тайны мистерий. Текст Святого Иеронима (Ep. 107, ad Laetam) и многочисленные надписи донесли до нас перечень степеней посвящения. Их семь: Ворон (*corax*), Жена (*nymphus),* Воин (*miles),* Лев (*leo),* Перс (*perses),* Солнечный Вестник (*heliodromus)* и Отец (pater). Доступ к первым ступеням обеспечивался даже детям, начиная с семилетнего возраста; возможно, они получали определенное религиозное образование и заучивали песнопения и гимны. Общи-

[48] Аналогичные интерпретации таврохтонии (заклания быка) см.: *J.R. Hinnels* (ed.) Mitraic Studies, p. 305 sq. Вообще же, начиная с *H. Windischmann* (1859), многие иранологи отметили поразительное сходство между Митрой и Саошьянтом. Из последних работ см.: *Hinnels.* Op. cit., p. 311 (n.132 и ссылки).

на мистов разделялась на две группы: «служителей» и «участников», последняя группа состояла из инициатов со ступени *leo* и выше[49].

Нам неизвестны детали этого ступенчатого посвящения. Христианские апологеты, выступая против митраистских «таинств» (инспирированных Сатаной!), упоминают «крещение», которое, вероятно, вводило неофита в новую жизнь[50]. Возможно, этот ритуал предназначался для неофита, готовящегося к посвящению в степень *miles*[51]. Известно, что ему подносили царский венец, но он должен был от него отказаться, ответив: «Митра — вот мой единственный венец»[52]. Затем его лоб клеймили раскаленным железом (*Tertullian.* «De prascr. Haeret». 40); проводили также очищение при помощи пылающего факела (*Лукиан.*«Menippus», 7). При посвящении в степень *leo* мисту смазывали медом руки и язык, а мед считался пищей блаженных и новорожденных[53].

По свидетельству одного христианского автора IV в., посвящаемым завязывали глаза, а окружавшая их толпа неистовствовала, подражая крикам воронов, хлопанью крыльев, львиному рыку. Некоторым мистам связывали руки куриными кишками, и они должны были перепрыгивать через ров с водой. Затем приходил некто, вооруженный мечом, разрезал кишки-путы и объявлял себя освободителем[54]. Сцены посвящения, представленные росписями святилища Митры в Капуе, очевидно, передают инициатические испытания. Среди сцен, сохранившихся лучше всего, одна описана Кюмоном так: «Обнаженный мист сидит с повязкой на глазах, его руки, по всей видимости, связаны за спиной. Мистагог подходит к нему сзади, как бы для того, чтобы подтолкнуть его вперед. Перед ним — жрец, он одет в восточный костюм, на голове — высокий фригийский колпак, он надвигается на мис-

---

[49] Ср.: *Cumont.* Textes et Monumentes figurés, I,. p. 317 и II, p. 42, где цитируется отрывок из *Порфирия* (De abstinentia IV, 16).

[50] *Tertullian.* De preascr. Haeret. 40 (ср.:Textes et Monuments, II, p. 51).

[51] *Loisy.* Mystères païens et mystère chrétien, p. 173. Неизвестно, в чем заключалось испытание при посвящении в степень *corax;* согласно Порфирию (De abst. IV, 16), степень «воронов» — вспомогательная (отметим, что ворон — еще и посланец, передающий Митре приказ Солнца принести в жертву быка). Особыми эмблемами степени *nymphus* были: факел (свадебный факел), диадема (намек на Венеру) и лампа, символ «нового света», отныне доступного мисту.

[52] *Tertullian.* De corona, 15 (=Textes et Monuments, II, p. 50).

[53] *Porphyr.* De antro nymph. 15 (=Textes et Monuments, II, p. 40). Медом мазали язык новорожденному. В иранской традиции мед — лунного происхождения. Ср.: *Cumont.* Op. cit., I, p. 320.

[54] *Псевдо-Августин.* Quaest.vet. et novi Test. 114, 12 (=*Textes et Monuments,* II, 8). Кое-кто сомневается в достоверности этой информации, но, как замечает Луази, «ее грубый, варварский характер как раз свидетельствует в пользу ее аутентичности; описание же нашего автора заставляет предположить, что у сцены была символическая интерпретация, смысла которой он не понял или не захотел ее привести» (op. cit., p. 183).

та, выставляя вперед меч. Другие сцены изображают нагого миста коленопреклоненным или даже распростертым на земле[55]. Также известно, что мист должен был присутствовать при инсценировке убийства, и ему показывали меч, окрашенный кровью жертвы[56]. Весьма вероятно, что порой инициатические ритуалы включали в себя битву с чучелом. Действительно, историк Ламприд пишет, что император Коммод осквернил мистерии Митры, по-настоящему убив человека (*Commodus, 9*=Textes et Monuments II, 21). Предполагается, что, совершая в качестве «Отца» посвящение в степень *miles*, Коммод убил посвящаемого, тогда как ему надлежало всего лишь изобразить предание последнего смерти.

Каждая из семи степеней посвящения находилась под покровительством определенной планеты: ворону служил зашитой Меркурий, жене — Венера, воину — Марс, льву — Юпитер, персу — Луна, солнечному вестнику и отцу — Сатурн. Астральные связи наглядно представлены в митраистских святилищах Санта Приски и Остии[57]. С другой стороны, Ориген («Contra Celsum» VI, 22) говорит о лестнице с семью перекладинами (из свинца, латуни, бронзы, железа, сплава, серебра и золота) ассоциируемых с различными божествами (свинец — с Кроном, латунь — с Афродитой и т.д.) Очень возможно, что такая лестница играла неизвестную нам ритуальную роль, одновременно служа символом митраистских собраний.

§218. «Если бы христианство было остановлено...»

Когда обсуждаются таинства Митры, трудно не привести знаменитую фразу Эрнеста Ренана: «Если бы христианство было остановлено в своем развитии каким-то смертельным недугом, мир стал бы митраистским» («Marc Aurèle», p. 579). По всей видимости, Ренан находился под впечатлением той уважительной популярности, которую снискали мистерии Митры в III и IV вв.; он, несомненно, был потрясен фактом их проникновения во все провинции римской Империи. Действительно, эта новая мистериальная религия поражала своей мощью и самобытностью. Тайный культ Митры сумел соединить иранское наследие с греко-римским синкретизмом. В его пантеоне главные боги классического мира соседствуют с Зурваном и другими восточными божествами. Кроме того, мистерии Митры органично вобрали в себя характерные

---

[55] *F. Cumont.* Les religions orientales, p. 142, pl. XIII. Другие рисунки из святилища Митры в Капуе воспроизведены в: *Vermaseren.* Mithras, fig. 51–53, pp. 132–133.

[56] *Cumont.* Les Mystères de Mithra, p. 135.

[57] *Ferrua.* Il mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca, p. 72 sq.; *G. Becatti.* Scavi di Ostia, II:I. Mitrei (Rome, 1954), p. 108 sq.

для эпохи империй духовные течения: астрологию, эсхатологические теории, солярные культы (в интерпретации философов — солярный монотеизм). Несмотря на иранское наследие, богослужебным языком была латынь. В отличие от других сотериологических религий Востока, культы которых отправлялись экзотическим корпусом священнослужителей (египетских, сирийских, финикийских), жрецы мистерий, *patres*, рекрутировались из среды италийских народов и жителей римских провинций. Помимо этого, митраизм отличался от других мистерий отсутствием оргиастических и монструозных ритуалов. Религия по преимуществу воинов, она производила на мирян сильное впечатление своей дисциплиной, умеренностью и нравственностью ее приверженцев, — добродетелями, шедшими в русле древних римских традиций.

Что же касается распространения митраизма, то оно было внушительным: от Шотландии до Месопотамии, от Северной Африки и Испании до Центральной Европы и Балкан. Большинство святилищ было обнаружено в древних римских провинциях — Дакии, Паннонии, Германии (культ, по-видимому, не проник в Грецию и Малую Азию). Однако следует помнить, что в каждое культовое сообщество принимали не более сотни приверженцев. Следовательно, даже в Риме, где в определенный момент существовало 100 святилищ, количество адептов не превышало 10 000 человек[58]. Митраизм был почти исключительно тайным культом воинов; его распространение соответствовало продвижению легионов. То немногое, что нам известно о посвятительных ритуалах, скорее напоминает инициации индоевропейских мужских союзов (§17), нежели египетских или фригийских мистерий. Ибо, как мы уже отмечали, Митра был единственным богом мистерий, который «не познал смерти». К тому же митраизм — единственный среди прочих тайных культов — не допускал участия женщин. А в эпоху, когда участие женщин в сотериологических культах достигло невиданных ранее масштабов, такое существенное ограничение делало затруднительным, а то и вообще невозможным, обращение мира в митраизм.

Тем не менее, христианские апологеты боялись «конкуренции» митраизма, так как усматривали в его мистериях дьявольскую имитацию евхаристии. Юстин (Apol. 66) в ритуальном употреблении хлеба и воды видит «дьявольские козни»; а Тертуллиан (De praescr. 40) говорит о «хлебе причастия». В действительности, ритуальная трапеза посвященных совершалась в память пира Митры и Солнца после жертвоприношения быка. Трудно с точностью сказать, осмыслялись ли эти пиры митраистскими инициатами как сакраментальные трапезы, или они

[58] Ср.: *Widengren.* The Mithraic Mysteries p. 453.

скорее походили на другие ритуальные пиры имперской эпохи[59]. Как бы то ни было, нельзя отрицать религиозное значение митраистских трапез (как и трапез других мистериальных культов), поскольку они следуют божественному образцу. Сам факт, что христианские апологеты строго осудили эти трапезы как дьявольские подражания евхаристии, говорит об их сакральном характере. Что же касается посвятительного крещения, то оно практиковалось также и в других культах. Но двусмысленное сходство христианства с митраизмом для христианских богословов II и III вв. этим не ограничивается. В знаке, запечатлеваемом на челе инициата раскаленным железом, им видится *signatio,* ритуал, которым завершалось таинство крещения; кроме того, начиная со II в., обе религии отмечали Рождество своего бога в один и тот же день (25 декабря) и разделяли веру в конец света, страшный суд и воскресение во плоти.

Но эти верования и эти мифо-ритуальные сценарии отдавали дань *Zeitgeist* эллинистической и римской эпохи. Очевидно, теологи различных синкретических и сотериологических религий не гнушались заимствовать отовсюду идеи и формулировки, которые казались им ценными и состоятельными. Мы уже приводили в качестве примера фригийские мистерии (§207). В конце концов, важен был личный опыт и теологическая интерпретация мифо-ритуального сценария, которая открывалась через обращение и инициатическое испытание (достаточно вспомнить многочисленные прославления таинств как у нехристиан, так и в истории христианства)[60].

Многие императоры поддерживали митраизм, в основном, по политическим соображениям. Так, в Карнутуме, в 307 или 308 гг. Диоклетиан и другие императоры посвятили алтарь Митре, «благодетелю империи». Но победа Константина при Мильвийском мосту в 312 г. «решает» судьбу митраизма. Этот культ снова обрел свое значение при очень кратком правлении Юлиана: этот император-философ объявил себя митраистом. После его смерти в 363 году последовал период веротерпимости, но в 382 году эдикт Грациана положил конец официальной поддержке митраизма. Как все религии спасения и все эзотерические сообщества, тайный культ Митры, запрещенный и гонимый, исчез как историческая реальность. Но прочие творения религиозного иранского духа продолжают свое проникновение в мир на пороге его христианизации. Начиная с III в., устои Церкви потрясает манихейство, и влияние манихейского дуализма продолжается на протяжении всего средневековья. С другой стороны, множество иранских религиозных

[59] Ср.: *I.P. Kane.* The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment, p. 343 sq.

[60] Ср. *John R. Hinnel.* Christianity and the Mystery Cults, p. 20.

идей, в частности, некоторые мотивы Рождества, ангелология, тема магов, волхвов, теология Света, элементы гностической мифологии будут, в конечном итоге, ассимилированы христианством и исламом; их следы можно еще обнаружить в период от раннего средневековья до Ренессанса и эпохи Просвещения[61].

[61] См. том III настоящего исследования.

Глава XXVIII

РОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

§219. «Сокровенный иудей»: Иисус из Назарета

В 32 или 33 г. нашей эры некий молодой фарисей по имени Савл, отличавшийся особым рвением в преследовании христиан, шел однажды из Иерусалима в Дамаск. «Внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь... Встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать. Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя. Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел. И повели его за руки, и привели в Дамаск. И три дня он не видел, и не ел и не пил». После этого ученик по имени Анания, которому явился Иисус в видении, возложил на Савла руки и вернул его к жизни. «И тотчас как бы чешуя отпала от его глаз, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился и, приняв пищи, укрепился»[1].

Это событие произошло через два или три года после распятия Иисуса (точная дата распятия Иисуса неизвестна: предположительно это могло произойти в 30 или 33 г. Следовательно, обращение Савла имело место не ранее 32 и не позже 36 г. н.э.) Из дальнейшего станет ясно, что в основе христианства, и особенно христианства павлинистского толка, лежит вера в воскресение Христа[2]. И это чрезвычайно важно, так как Послания апостола Павла являются первыми документами, отражающими историю возникновения христианской общины. Эти послания дышат верой в воскресение и, значит, в спасение во Христе. «Наконец-то, — пишет выдающийся историк эллинизма Виламо-

---

[1] Деян 9:3–5. Автор Деяний Апостолов еще дважды описывает встречу будущего Павла с воскресшим Христом по дороге в Дамаск: Деян 22:4–21; 26:12–20.

[2] В Первом Послании к Коринфянам (15:1–2) он подробно перечисляет всех, кому явился воскресший Христос.

виц-Мёллендорф, — греческий язык становится выражением жгучего и живого духовного опыта»[3].

Здесь важен еще один момент. Это — крайне малый отрезок времени (всего несколько лет), отделяющий экстатический опыт Павла от события, которое открыло предназначение Иисуса. В пятнадцатый год правления императора Тиверия (т.е. в 28–29 г. н.э.) пустынник Иоанн, по прозванию Креститель, ходил по окрестностям Иордана, «проповедуя крещение покаяния для прощения грехов» (Лк 3:1 и сл.) Историк Иосиф Флавий описывает Иоанна как «человека благочестивого», призывающего иудеев к добродетельной, справедливой и богобоязненной жизни (Иуд. Древн. 18, т. 2 116–119)*[75]. Итак, Иоанн — подлинный пророк, боговдохновенный, ревностный, пылкий, открыто выступающий против иудейских политических и религиозных властей. Будучи вождем милленаристской эсхатологической секты, Иоанн Креститель возвещал неотвратимость прихода Царства Божьего, причем не призывал принимать себя за Мессию. Его проповедь имела мощный резонанс в народных массах. Среди тысяч людей, сходившихся со всей Палестины, чтобы принять крещение от рук Иоанна, был и Иисус, родом из Галилейского Назарета. По христианскому преданию, Иоанн Креститель признал в нем Мессию.

Почему крестился Иисус, нам неизвестно. Однако совершенно очевидно, что крещение выявило его мессианское достоинство. Таинство этого откровения передано в Евангелиях образом Духа Божия, сошедшего с небес на Иисуса в виде голубя: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3:16; ср. Мк 1;11; Лк 3:22). Сразу же после крещения Иисус удаляется в пустыню. Евангелия уточняют, что «Дух ведет Его в пустыню», дабы «Он был искушаем Сатаной» (Мк 1:12; Мф 4:10; Лк 4:13). Мифологический характер этих искушений очевиден, но символика их выявляет особую структуру христианской эсхатологии. Морфологически сценарий состоит из ряда испытаний-инициаций, сходных с испытаниями Гаутамы Будды (ср. §148). Иисус постится в течение сорока дней и сорока ночей, и Сатана его «искушает». Сначала он требует от Иисуса чудес («скажи, чтобы камни сии сделались хлебами»); потом «поставляет Его на крыле Храма Иерусалимского и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз» и, наконец, искушает абсолютной властью над «всеми царствами мира и славой их». Иными словами, сатана искушает его самой возможностью уничтожения Римской Империи (что следовало понимать как победу иудеев, предсказанную их апокалипсисами) при условии, что Иисус «пав, поклонится ему»[4].

---

[3] Willamovitz-Moellendorff, цит. в: *G.Bornkamm*. Paul, pp. 9–10.

[4] Безусловно, сценарий «искушений» позже был включен в притчевую традицию, воспринятую Евангелиями после разгрома восстания 66–70 гг., т.е. после разрушения римлянами Храма. Но в символическом порядке, в котором складывалась церковь, «искуше-

Какое-то время Иисус «крестил многих», как и Иоанн, а возможно, даже и более успешно (ср. Ин 3:22–24; 4:1–2). Но, узнав, что пророк взят под стражу Иродом, Иисус оставил пределы Иудеи и вернулся на родину. Иосиф Флавий объясняет действия Ирода страхом: он боялся влияния Иоанна Крестителя на народные массы и боялся восстания. Как бы то ни было, заключение под стражу Иоанна послужило поводом для начала проповеди Иисуса. Прибыв в Галилею, Иисус возвестил Евангелие, т.е. Благую Весть: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие»[5]. Благая весть — это эсхатологическое упование, которое, за некоторым исключением, господствовало в иудейской религиозной мысли более столетия. Вслед за пророками и Иоанном Крестителем, Иисус проповедовал грядущее преображение мира: это суть его проповеди (ср. §220).

В окружении своих первых учеников Иисус проповедовал и учил в синагогах и на площадях, обращаясь главным образом к униженным и обездоленным. Он прибегал к традиционным средствам поучения: ссылался на священную историю и почитаемых народом библейских персонажей, используя этот неисчерпаемый источник образов и символов, особенно образный язык притч. Как и другие богочеловеки эллинистического мира, Иисус был врачевателем и чудотворцем; он исцелял любые болезни и изводил бесов из одержимых. Некоторые чудеса навлекают на него подозрение в чародействе — преступлении, наказуемом смертной казнью. Кто-то говорил: «Он изгоняет бесов силой веельзевула, князя бесовского. А другие, искушая, требовали от Него знамения с неба»[6].

Слава экзорциста и чудотворца не изгладилась из памяти иудеев; предание не то первого, не то второго века говорит о некоем Иешу, «занимавшемся чародейством и удивлявшем Израиль»[7] *[76].

Проповедь Иисуса сразу же стала внушать беспокойство двум влиятельным политическим и религиозным группировкам, фарисеям и

ния» были прообразами чудес Иисуса (так вскоре он претворит воду в вино, умножит хлеба и рыб) и победы христианства. Хоть римская империя и устояла перед вооруженным восстанием, она, в конечном итоге, была завоевана, т.е. стала империей христианской.

[5] Мк 1:15:16. Мф 4:17 говорит о Царстве Небесном, но оба эти выражения синонимичны.

[6] Лк 11:15–16. Лука правильно понял, что требование «знамений» и обвинение в чародействе, представляют собой единый нарратив; другие же Евангелия свидетельствуют об этих событиях в разных местах; Мк 3:22; 8:11; Мф 12:24, 38, 16:1; ср.: *Dodd.* The Founder of Christianity p. 179, n. 11.

[7] Ср.: *B. Sanhedrin*, 43a. Тот же текст содержит другие сведения, значение которых будет рассмотрено в дальнейшем, так как они не имеют отношения к христианским источникам (ср. стр. 322, прим. 12). Раввинистические источники приводятся и обсуждаются в: *J. Klausner,* Jesus of Nazareth, pp. 17–47.

саддукеям. У первых вызывало раздражение слишком вольное обращение Назарянина с Торой. Саддукеи же воспринимали мессианскую проповедь как повод для начала народных волнений. В самом деле, Царство Божие, которое проповедовал Иисус, кое-кому напоминало религиозный фанатизм и политическую непримиримость зелотов. Последние отказывались признавать власть Рима, объясняя это тем, что для них «один лишь Всевышний — владыка и Господь» (*Иосиф Флавий.* Иуд. Древ. 18, 1, 6 §23). По меньшей мере один из двенадцати апостолов, Симон Кананит,[8] был в прошлом зелотом (Мк 3:18). Лука сообщает о том, как после распятия Иисуса один из учеников сказал: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиль» (24:21).

К тому же один из самых таинственных и ярких эпизодов, рассказанных в Евангелии, свидетельствует о некотором разночтении в трактовке провозглашенного Иисусом «Царства».[9] В тот день, после долгой проповеди, Иисус узнает, что 5000 человек, следовавших за ним по берегам Тивериадского озера, остались без еды. Тогда он просит их сесть на землю и чудесным образом умножает несколько хлебов и рыб, а потом они все совершают совместную трапезу. Речь идет о некоем архаическом ритуале, которым подтверждается или подкрепляется мистическая целостность группы. В данном случае совместная трапеза могла означать символическое предвосхищение эсхатона, так как Лука (9:11) уточняет, что именно тогда Иисус говорил им о Царстве Божьем. Но возбужденная новым чудом толпа не поняла всей глубины и смысла происходящего и увидела в Иисусе страстно ожидаемого «царя-пророка», который принесет Израилю избавление. «Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин 6:15), распустил собравшихся, вошел с учениками в лодку и переплыл Тивериадское озеро.

Эту «неувязку» можно было бы счесть неудавшейся попыткой восстания. Так или иначе, многие оставили Иисуса. В Евангелии от Иоанна сказано: «отошли» (6:66–67), с ним остались лишь апостолы. Именно с ними весной 30 (или 33 г.) Иисус решает отпраздновать в Иерусалиме Пасху. Много спорили — спорят и по сей день — какова же была подлинная задача этого предприятия? Скорее всего, Иисус хотел возвестить и проповедать Благую Весть в религиозном центре Израиля, чтобы добиться от народа окончательного решения: либо так, либо иначе[10]. Когда он был уже близ Иерусалима, люди «думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (Лк 19:11). Иисус вошел в Град как царь-мессия (Мк 11:9–10), выгнал из Храма торгующих и по-

[8] Ср.: *Brandon.* Jesus and Zealotes, pp. 44–47, 243–45.

[9] Этот эпизод описывается во всех четырех Евангелиях (Марк и Матфей говорят об этом в двух местах); Мк 6:30–44; Мф 14:13–21, 15:32–39; Лк 9:10–17; Ин 6:1–15.

[10] *Dodd.* Op. cit., p. 139 sq.; *R.M. Grant.* Augustus to Constantine, p. 43.

купающих и учил народ (11:15 и сл.) На другой день он снова вошел в Храм и рассказал притчу о злых виноградарях, которые, убив слуг, посланных хозяином, затем схватят и убьют его сына. «Что же сделает хозяин виноградника? — заключает Иисус. — Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим» (12:9).

Для священников и книжников значение этой притчи было совершенно однозначно: пророки подвергались гонениям, и последний из посланных, Иоанн Креститель, был убит. Согласно учению Иисуса, Израиль по-прежнему был виноградником Господа, однако его религиозная элита обречена; у нового Израиля будут иные духовные лидеры[11]. Иисус давал понять, что он-то и унаследует виноградник, он, «сын любезный» хозяина — мессианская проповедь, которая могла вызвать кровавые репрессии завоевателей. Первосвященник Кайафа об этом скажет так: «лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели весь народ погиб» (Ин 11:50). Медлить было нельзя, надо было действовать, не вызывая подозрений в стане приверженцев Иисуса. Взять его под стражу следовало тайно и в ночи. В канун Пасхи Иисус совершил последнюю трапезу со своими учениками. Эта последняя агапа станет центром христианского обряда — Евхаристии, к смыслу которой мы обратимся ниже (§220).

«И, воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф 26:30). Из этой, полной волнующих событий ночи, предание сохранило память о двух эпизодах, и поныне тревожащих христианскую совесть. Иисус предсказывает Петру, что «прежде, нежели пропоет петух», тот трижды отречется от него (Мф 14:26–31). А ведь Иисус видел в Петре своего самого верного ученика, того, кому надлежало поддерживать дух общины верующих: отречение его, несомненно, подтверждало слабость человеческого, однако вовсе не отменяло достоинство и харизматические добродетели апостола. Смысл его тяжкого проступка ясен: в икономии спасения не важны ни людские грехи, ни людские добродетели; главное — покаяться и уповать. Без этого «прецедента» с Петром было бы крайне затруднительно обосновать большую часть христианской истории; его отречение и последующее покаяние (Мф 26:74) в определенном смысле стали образцом для всей христианской жизни.

Не менее показательна следующая сцена — «на месте, называемом Гефсиманией». Иисус идет туда с Петром и еще двумя учениками и говорит им: «Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною» (Мф 26:38). «И, отойдя немного, пал на лицо Свое, молился и говорил: Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (26:39). Но, возвратившись, видит

[11] Ср.: *Dodd, p.* 150.

Он своих учеников спящими и говорит Петру: «Так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?» (26:40). «Бодрствуйте и молитесь», — вновь учит он их. Но, увы! Придя, «находит их опять же спящими, ибо у них глаза отяжелели» (26:43; ср. Мк 14:32–42; Лк 22:40–46). Еще по истории Гильгамеша (§23) известно, что победить сон, остаться бдящим — это одно из самых тяжелых инициатических испытаний, ибо смысл его заключается в трансмутации профанного, в достижении «бессмертия». В Гефсиманском саду «инициатическое бдение», даже ограниченное всего несколькими часами, оказалось выше человеческих сил. И поражение это также станет назиданием для большинства христиан.

Вскоре Иисус был взят стражей первосвященника, усиленной римскими воинами. Нелегко точно установить последовательность событий. Евангелия говорят о двух судилищах. Синедрион обвиняет Иисуса в богохульстве, так как на вопрос первосвященника: «Ты ли Христос (т.е. Мессия), Сын Благословенного?» Он отвечает: «Я» (Мк 14:61–62; ср. Мф 26:57–68; Лк 22:54, 66:71). Богохульствующего побивали камнями, но нельзя с уверенностью утверждать, что в то время синедрион обладал правом приговаривать к смертной казни. Так или иначе, Иисус затем предстает перед судом Понтия Пилата, прокуратора Иудеи. По обвинению в подстрекательстве к мятежу («Ты Царь Иудейский?») Он был приговорен к казни через распятие, в соответствии с римским обычаем. Отданный на поругание (одетый в багряницу, с терновым венцом на голове, под крики солдат: «Радуйся, Царь Иудейский!», Иисус был распят между двух «разбойников». Этим словом — *lestes* — Иосиф Флавий часто называет мятежников. «Итак, контекст казни Иисуса явно представлял собой подавление мятежа против римского правления и его сторонников внутри Иудеи. В глазах иерусалимских властей любая проповедь близости Царства Божьего предполагала реставрацию иудейского царства»[12].

Взятие Иисуса под стражу, суд над ним и казнь рассеяли его приверженцев. Вскоре Петр, любимый ученик, трижды отрекся от него. Скорее всего, и проповедь Иисуса, и само его имя канули бы в забвение, если бы не один момент, странный и необъяснимый вне веры: воскресение мученика*77. Предание, дошедшее до нас через Павла и через Евангелия, придает особое значение опустевшему гробу и многим явлениям Иисуса воскресшего своим ученикам. Что бы ни стояло за этим религиозным опытом, в нем — источник и первооснова христианства. Вера в Иисуса Христа воскресшего превратила горстку растерянных

[12] *Grant.* Augustus to Constantine, p. 43. Раввинистическая традиция свидетельствует о том, что Иисус был осужден иудейскими властями и приговорен к казни через повешение накануне Пасхи; *Klausner.* Jesus of Nazareth, p. 18 sq.*78

изгоев в сообщество людей решительных и твердо убежденных в своей непобедимости. Можно, пожалуй, утверждать, что апостолы тоже пережили инициатическое испытание через потерю надежды и духовную смерть, дабы потом возродиться к новой жизни и стать первыми провозвестниками Евангелия.

§220. Благая Весть: приблизилось Царствие Божие

Рудольф Бультман говорил о «невыносимой банальности» биографий Иисуса. В самом деле, свидетельства немногочисленны и не слишком достоверны. Самые ранние — Послания ап. Павла — почти полностью игнорируют историческую сторону жизни Иисуса. Синоптические Евангелия, составленные между 70 и 90 гг., вобрали устные предания первых христианских общин. Но эти предания относятся как к Иисусу, так и к Христу воскресшему, что вовсе не отменяет их документальной ценности; *память*, памятование — это основной элемент христианства, как, впрочем, и любой другой религии, у которой есть основоположник. *Память об Иисусе* является назиданием для каждого христианина. Предание, сохраненное первыми свидетелями, и было именно этим «назиданием», а не только «историей»; оно запечатлело сущностные структуры событий и проповеди Иисуса, а вовсе не просто перечень его дел — явление достаточно известное, и не только в истории религий.

С другой стороны, следует считаться с тем фактом, что первохристиане, иудеи из Иерусалима, сами представляли собой апокалиптическую секту, возникшую внутри палестинского иудаизма. Жили они в состоянии страстного ожидания второго пришествия Христа, *парусии*, и умы их были всецело заняты «*концом истории*», а не историографией эсхатологических чаяний. Кроме того, как и следовало ожидать, вокруг личности воскресшего Учителя достаточно рано выкристаллизовалась целая мифология, родственная мифологии богов-спасителей и боговдохновенных людей (*theios antropos*). Эта мифология, о чем пойдет речь в дальнейшем (§222), имеет чрезвычайно важное значение: она помогает нам понять особое религиозное измерение христианства и последующую историю его развития. Мифы, которые помещают Иисуса из Назарета в мир архетипов и трансцендентных фигур, столь же «истинны», как его слова и дела: эти мифы и в самом деле служат подтверждением силы и креативности истоков его благовествования. К тому же, благодаря такой универсальной символике и мифологии, религиозный язык христианства становится вселенским и понятным за пределами очага своего возникновения.

Считается, что синоптические Евангелия донесли до нас суть Благой Вести и, прежде всего, возвестили о Царстве Божием. Итак, мы не забыли (стр. 281) о том, что Иисус начинает свое служение в Галилее, проповедуя Благую Весть о Царстве Божием: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15)[13]. Эсхатон неминуем: «есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк 9:1; ср.: 13:30). «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13:32).

Однако другие слова Иисуса позволяют думать, что Царство уже здесь. После эпизода с изгнанием бесов он говорит: «Если же Я перстом Божиим изгоню бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11:20). В другом случае Иисус утверждает, что со времен Иоанна Крестителя «Царство Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12). Смысл представляется таковым: Царству мешают сильные, но оно уже здесь[14]. В отличие от апокалиптического синдрома, которым проникнута вся литература того времени, его Царство придет без потрясений, т.е. без внешних признаков, знамений. «...не придет Царство божие приметным образом; и не скажут: "вот, оно здесь", или: "вот, там". Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:20–21). В притчах Царство сравнивается с постепенным вызреванием семени, растущим само по себе (Мк 4:26–29), с горчичным зерном (30–32), с закваской, на которой поднимается тесто (Мф 13:33).

Возможно, что эти два разных возвещения Царства — в ближайшем *будущем* и в *настоящем* — отражают два последовательных этапа служения Иисуса[15]. Можно же считать, что они представляют собой два истолкования одной и той же вести. Это: 1) неотвратимость наступления Царства, о чем возвестили пророки и апокалипсисы, т.е. «конец исторического мира» и 2) предвосхищение Царства для тех, кто благодаря предстательству Иисуса уже сейчас живут в вечном настоящем веры, неподвластном времени[16] *79.

Особенно это второе возможное истолкование вести выявляет мессианское достоинство Иисуса. Нет оснований сомневаться в том, что

---

[13] Современная экзегеза считает подлинными четыре возвещения Царства Божьего: Мк 1:15а; Лк 11:20–21; Мф 11:12. Ср.: *Perrin.* Rediscovering the teaching of Jesus, p. 63 sq; idem. The New Testament: An Introduction, p. 288 sq.

[14] Ср.: *Ernst Kasemann.* The problem of the Historical Jesus, p. 42 sq., *Perrin.* Rediscovering, p. 76 sq.

[15] *Marcel Simon.* Le Judaïsme et le Christianisme antique, p. 86.

[16] Вслед за Бультманом, Перрин говорит об «опыте экзистенциальной реальности»; ср.: New Testament, p. 290.

ученики признали его Мессией (подтверждение — в самом его имени «Христос», греческое «Помазанник», т.е. «Мессия»). Сам себя Иисус никогда так не называет; но дозволяет другим (Мк 8:29;14:61). Вполне возможно, что Иисус избегал называть себя так, чтобы подчеркнуть разницу между своей проповедью Благой Вести и националистическими формами иудейского мессианства. Царство Божие — не теократия, которую зелоты стремились установить силой оружия. Иисус называл себя, по большей части, «Сын Человеческий». Термин этот, сначала бывший всего лишь синонимом слова «человек» (ср. §203), становится, в конце концов — имплицитно в проповеди Иисуса и эксплицитно в христианском богословии, — *означающим* для Сына Божия.

Но в той мере, в какой можно восстановить, хотя бы в общих чертах, Иисуса как персонаж, его можно сопоставить с фигурой «Отрока Господня» (Ис 40–50; ср. §196). «Ничто не дает оснований отвергнуть или счесть недостоверными строфы, в которых он говорит о грядущих испытаниях. Его предназначение нельзя объяснить, если не допустить, что он предвидел страдания, поругание и, конечно, саму смерть и принимал все. Войдя в Иерусалим, он принял свое бремя, не отвергая, возможно, мысли о спасительном вмешательстве Бога»[17].

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить». (Мф 5:17). Как и пророки, он превозносит чистоту сердца в противовес обрядовому формализму; он постоянно напоминает о любви к Богу и ближнему. В Нагорной Проповеди (Мф 5:3–12; Лк 6:20–23) Иисус описывает блаженства, ожидающие милостивых и чистых сердцем, кротких и миротворцев, обремененных и изгнанных правды ради. Это самый известный за пределами христианского мира евангельский текст. И тем не менее Израиль остается для Иисуса богоизбранным народом. Он был послан именно к погибшим овцам дома Израилева (Мф 15:24) и лишь в виде исключения обращает свою проповедь к язычникам; своих же учеников учит он избегать последних (Мф 10:6). Однако он все-таки допустил «все народы» участвовать в установлении Царства (Мк 13:10; Мф 8:11). Вслед за пророками и Иоанном Крестителем, служение Иисуса ставило целью радикальное преобразование иудейского народа, другими словами — создание нового Израиля, нового народа Божьего. Молитва *Отче Наш* (Лк 11:2–4; Мф 6:9–13) превосходным образом излагает «способ» достижения этой цели. Будучи выражением еврейского благочестия, молитва эта пользуется первым лицом не единственного числа, а множественного: Отче *Наш*, хлеб *наш* насущный даждь *нам* днесь, остави *нам*

[17] *Simon.* Op. cit., p. 86. О слиянии двух идеальных фигур —Мессии и Отрока Господня в личности Иисуса, ср.: *Dodd.* Op. cit., p. 103 sq.

долги *наши*, избави *нас* от лукавого. Ее содержание восходит к древне-синагогальной молитве *kaddish* и отражает тоску по первоначальному религиозному опыту: эпифании Яхве как Бога Отца. Но текст, предложенный Иисусом, короче и проникновеннее[18]. Впрочем, любая молитва должна быть проникнута *истинной верой,* верой, выказанной Авраамом (ср. §57). «Все возможно верующему» (Мк 9:23), потому что «Все возможно Богу» (Мк 9:23). Благодаря таинственному свойству авраамовой веры, сам способ бытия падшего человека радикальным образом изменился. «Все, чего ни будете просить в молитве, то получите, — и будет вам» (Мк 11:24; ср. Мф 21:22). Другими словами, Новый Израиль возникает мистическим образом силой авраамовой веры. Именно этим объясняется успех христианской проповеди, призывавшей уверовать во Христа воскресшего.

Во время Тайной Вечери со своими учениками, Иисус «взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: приимите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая»[19]. Один современный экзегет, ничтоже сумняшеся, пишет: «Не существует более твердо засвидетельствованных слов Иисуса, нежели эти[20]. Но только лишь Лука повествует о наказе Иисуса: «Сие творите в Мое воспоминание» (22:18). Хотя ап. Павел и подтверждает достоверность этого предания (1 Кор 11:24), однако нет никакой возможности удостовериться, что эти слова были произнесены Иисусом. Обряд этот является продолжением домашней иудейской литургии, состоящей в благословении хлеба и вина. Иисус часто совершал его, когда бывал в обществе мытарей и рыбаков; очевидно, трапеза эта и была проповедью Царства[21].

Для первохристиан «преломление хлеба» (Деян 2:42) составляло важнейший культовый акт. С одной стороны, это была реактуализация присутствия Христа и, следовательно, установленного им Царства; с другой же стороны, ритуал предполагал мессианский пир в конце времен. Но слова Иисуса обнаруживают более глубокий смысл: необходимость принести себя в жертву добровольно, чтобы заключить «новый завет»[22], основание Нового Израиля. За этим стоит убеждение, что но-

---

[18] Экзегеты также настаивают на различии между выражением более древнего текста *kaddish* («Да возведет Господь Царствие Свое, пока ты живешь твоими днями» и словами Иисуса «Да приидет Царствие Твое...»; ср.: *Perrin.* Teaching, p. 57 sq. и библиографию.

[19] Мк 14:22–24; ср.: Мф 26:26; Лк 22:19; 1Кор 11:24. Иоанн (6:51) передает параллельную версию, основанную, скорее всего, на другом переводе арамейского оригинала.

[20] *Dodd.* Op. cit., p. 10.

[21] Естественно, присутствие «неприкасаемых» оскорбляло и раздражало иудейских ортодоксов.

[22] Члены Кумранской общины также считали себя наследниками Нового Завета; ср.: §223.

вая религиозная жизнь произрастает лишь из жертвенной смерти — концепция, как известно, древняя и повсеместно распространенная. Трудно с уверенностью сказать, рассматривалось ли самим Иисусом это ритуальное причастие его телу и крови как мистическое отождествление с ним самим. И даже если это подтверждает ап. Павел (1 Кор 10:16; ср.: 12:27; Рим 12:5; Еф 4:12), то, несмотря на все своеобразие его богословского видения и языка, Иисус, скорее всего, следует все той же иерусалимской традиции[23]. Но, в любом случае, совместная трапеза для первохристиан имитировала последний поступок Иисуса: это было и воспоминание о Тайной Вечере, и ритуальное повторение добровольной жертвы, принесенной Искупителем.

Морфологически Евхаристия напоминает культовые агапы, практиковавшиеся в античном Средиземноморье и особенно в «мистериальных» религиях[24]. Их целью было посвятить и, следовательно, спасти участников данного ритуала через причащение божеству мистериософской природы. Сходство с христианской Евхаристией знаменательно: оно заключается в типичной для того времени надежде на мистическое отождествление с божеством. Некоторые исследователи пытались объяснить Евхаристию влиянием сотериологических восточных религий, но такой подход не имеет оснований (ср. §222). В той мере, в какой она предполагала *imitatio Christi*, первохристианская общая трапеза потенциально уже содержала в себе таинство. Заметим здесь же, что Евхаристия — центральный элемент христианского культа, наряду с таинством крещения — веками вдохновляла множество богословов самого различного толка; однако сегодня толкование Евхаристии является моментом разделения римско-католической и реформированной протестантской Церкви (ср. т. III).

§221. Возникновение Церкви

В день Пятидесятницы 30 года ученики Иисуса собрались вместе, «и внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках...» (Деян 2:1–4). Тема огненных манифестаций Духа Божьего достаточно часто встречается в истории религий: они отмечены в Месопотамии (§20), в

[23] Павел углубляет эту мысль; он отождествляет христианскую общину, Новый Израиль, с «телом Христовым», каждый христианин пребывает «во Христе» как и сам Христос «пребывает в нем»; см. §222.

[24] См. среди пр.: *A.D. Nock.* Early Gentile Christianity and Its Hellinistic Background, p. 73 sq., p. 138 sq.

Иране (§104), в Индии (Будда, Махавира и т.д.; §152). Но контекст Пятидесятницы более точен: сильный ветер, огненные языки и глоссолалия напоминают иудейские предания о явлении Бога на горе Синай[25] (ср. §59). Иными словами, схождение Святого Духа истолковывается как новое откровение Бога, подобное тому, что произошло на Синае. В день Пятидесятницы рождается христианская церковь. Лишь стяжав Дух Святой, апостолы начинают проповедовать Евангелие и совершают «много чудес и знамений» (Деян 2:43).

В тот день Петр впервые обращается к толпе с призывом обратиться. Он и его соработники свидетельствуют о воскресении Иисуса Христа: «Его же воскресил Господь» (2:24, 32; и т.д.). Само чудо давно провозвестано Давидом (2:31); стало быть, воскресение представляет собой эсхатологическое событие, проповеданное пророками (2:17–21). Петр призывает иудеев покаяться; «да крестится каждый во имя Иисуса Христа, ради прощения грехов, и вы примете дар Святого Духа» (2:31). Это первое «слово», став превосходным образцом *kerygma* [христианской проповеди], послужило началом для обращений многих слушателей (трех тысяч, согласно Деяниям Апостолов 2:41). В другой раз (по случаю исцеления «хромого от чрева матери» (3: 1–9) Петр призывает евреев признать, что они, хотя и по неведению, предали Иисуса, когда отреклись от него, и покаяться и принять крещение (3:13–19).

Деяния Апостолов позволяют нам составить представление о жизни первохристианской общины Иерусалима (которую автор, евангелист Лука, называет греческим словом *ecclesia).* Верующие скорее всего еще придерживаются традиционной религиозной практики (обрезание младенцев мужского пола, ритуальные очищения, субботний отдых, храмовая молитва). Но они часто собираются вместе для учения, преломления хлеба, агап и благодарственных молитв (2:42, 46). Однако Деяния, приводя многочисленные примеры проповеди неверующим, ничего не говорят о поучениях, предназначенных для членов общины. Что же касается организации хозяйственной стороны жизни, те же Деяния уточняют: «все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (2:44–45). Они пребывали в ожидании второго пришествия Христа.

Несмотря на строгое следование обычаям Моисеева закона, иерусалимские христиане вызывали к себе враждебность первосвященников и саддукеев (4:1–3). Петра и Иоанна берут под стражу во время проповеди в Храме и приводят в Синедрион, но вскоре отпускают (4:1–3). В другой раз все апостолы были схвачены, но затем также отпу-

[25] Источники приведены в: *E. Trocmé.* Le livre des Actes et l'histoire, p. 138 sq.

щены Синедрионом (5:17–41). Позже, вероятно, в 43 г., по приказу Ирода Агриппы I, который тем самым стремился получить поддержку от дома Анны, был обезглавлен один из апостолов (12:1 и сл.). Позиция фарисеев была не столь однозначной. Гамалиил — учитель Савла — защищает апостолов перед Синедрионом. Однако фарисеи, благожелательно относящиеся к иерусалимским христианам (т.е. «иудеям»), проявляли враждебность по отношению к прозелитам, обращенным из евреев диаспоры («эллинистам»), ставя им в упрек безразличие к Храму и Закону (6:13–14). Посему в 36 или 37 г. был забит камнями Стефан, первомученик христианской веры (7:58–60); «Савл же одобрял убиение его» (8:1). В тот же день «эллинисты» были изгнаны из Иерусалима и рассеяны по разным провинциям Иудеи и Самарии (8:1) Отныне апостолы и глава их, Иаков, «брат Господень», будут блюсти приоритет Иерусалимской Церкви.

Как видим, уже обнаруживается определенное напряжение между «иудеями» и «эллинистами». Первые — ортодоксы и законники, несмотря на ожидание парусии. Они сохраняют верность ритуальным предписаниям иудейского закона и представляют направление, определенное термином «иудео-христианство». Именно их неукоснительное следование букве Закона отказывается принять Павел (ср. стр. 294). В самом деле, трудно понять столь ревностное соблюдение раввинистического законничества теми, кто проповедовал воскресение Христово и считал себя свидетелем этого воскресения. «Эллинисты» же представляли собой небольшую группу евреев, поселившихся в Иерусалиме и обратившихся в христианство[26]. Они не были слишком рьяными приверженцами храмового богослужения. В своем «слове» Стефан восклицает: «Но Всевышний не в рукотворных храмах живет» (Деян 7:48). Рассеяние «эллинистов» ускоряет миссионерский процесс среди иудеев диаспоры и, как исключение, среди язычников Антиохии (11:19). Именно в диаспоре станет развиваться христология. Титул «Сын Человеческий», который на греческом языке более не имел смысла, заменяется на «Сын Божий» или «Господь» (*Kyrios*); слово «Мессия» переводится на греческий как *Christos*, и, в конце концов, превращается в собственное имя: Иисус Христос.

Вскоре проповедники идут к язычникам. В Антиохии, в Сирии образуется первая большая община новообращенных из числа язычников; там-то впервые и прозвучало слово «христиане» (Деян

[26] Норман Перрин приписывает им повествования и притчи Иисуса, сохраненные в Евангелиях; иудео-христиане, кроме того, отличались от остальных первохристиан интересом к пророчествованию, ср.: The new Testament p. 45 sq. Но проблема куда сложнее; ср.: *Jean Daniélu*, Théologie du Judéo-Christianisme, p. 17 sq; *M. Simon et A. Benoit*, Le Judaïsme et le christianisme antique, p. 258 sq.

11:26)[27]. Именно из Антиохии распространилась по эллинистическому миру проповедь христианства. Столкновение иудейского мессианского движения с греческой религией и философией будет иметь серьезные последствия для развития христианства. Неоценимая заслуга ап. Павла состоит в том, что он верно понял суть проблемы и мужественно и неустанно боролся за то, чтобы разрешить ее, как он считал, единственно правильным и последовательным способом.

Он родился, вероятно, в начале I в. в Тарсе, в Сицилии[28], учился в Иерусалиме у Гамалиила, «законоучителя, уважаемого всем народом» (Деян 5:34). Сам он определяет себя как «еврей от евреев; по учению фарисей; по ревности — гонитель Церкви Божией» (Филипп 3:5; Гал 1; 13:14). По дороге в Дамаск, куда он отправился, чтобы возглавить там гонения на христиан, явился ему Христос. Павел стал единственным из тех, кто, лично не зная Христа, удостоился апостольского чина. Он был обращен Христом воскресшим: проповедуемое им Евангелие он принял и узнал не от человека, «но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1:11–12, 1 Кор 2:16). Став «Апостолом язычников», Павел совершает длительные путешествия, распространяя христианство в Малой Азии, на Кипре, в Греции и в Македонии. Он учит во многих городах, основывает церкви, долгое время живет в Коринфе и в Риме. Преданный иудеями и взятый под стражу в Иерусалиме, после двух лет, проведенных в тюрьме, он предстает перед судом императора. В Риме он прожил два года под домашним арестом, но Деяния внезапно обрываются, и неизвестно, как прошли последние годы апостола. Умер он мученической смертью в Риме между 62 и 64 гг.

Несмотря на отведенные ему пятнадцать (из двадцати восьми) глав Деяний и на четырнадцать приписываемых ему Посланий[29], у нас имеются лишь отрывочные сведения о жизни, апостольском служении и взглядах ап. Павла. Свое глубоко личное толкование Евангелия он излагал устно, каждый раз, вероятно, сообразуясь с аудиторией и приспосабливая свою проповедь к верующим и неверующим. Послания не являются главами некоего систематизированного трактата. Они развивают, разъясняют, уточняют некоторые вопросы теоретического или

---

[27] Э. Петерсон пишет о политическом резонансе названия «Les partisans de Chrestos»; ср.: Frühkirche, Judentum und Gnosis, p. 64 sq. Светоний, первый латинский автор, упомянувший о новой секте, пишет, что император Клавдий изгнал иудеев из Рима в 49 г. из-за того, что они «устраивали волнения под влиянием некоего Христоса» (Judaei impulsore Chresto tumultuantes).

[28] Он добавляет к своему библейскому имени Савл римское Павел: отец его был римским гражданином.

[29] Признается подлинность 5 или 6 Посланий, среди них наиболее важные: Послание к Римлянам, Первое и Второе Послания к Коринфянам, Послание к Галатам. Но остальные Послания выражают или развивают ту же мысль Апостола Павла.

практического характера; положения, тщательно разработанные в его учении, тем не менее, не всегда правильно воспринимались общиной, а решения проблем, как их понимал Павел, нередко подвергались критике, а то и вовсе отвергались другими проповедниками. Следует, правда, сразу же добавить, что Послания представляют собой наиболее древний и важный документ первохристианской Церкви; они отражают серьёзные кризисные явления в нарождающемся христианстве, а также творческую смелость первого христианского богослова.

§222. Апостол язычников

Богословие и *kerygma* ап. Павла являются результатом экстатического опыта, пережитого им по дороге в Дамаск. С одной стороны, он признал в Воскресшем[30] Мессию, Сына, посланного Самим Богом, дабы избавить людей от греха и смерти. С другой — его обращение устанавливает мистическую связь с Христом. Павел уподобляет свой собственный опыт распятию (*Гал* 2:19): он отныне обладает «умом Господним Христовым» (1 Кор 2:16) или «Духом Божиим» (7:40). Он смело заявляет: «Христос (ли) говорит во мне!» (2 Кор 13:3; Рим 15:18). Он дает понять, что был восхищен «до третьего неба» и получил от Господа «откровения» (2 Кор 12:1–4). Эти «знамения и чудеса» даны были ему Духом Божиим, «чтобы покорить язычников вере» (Рим. 15:18). Несмотря на свой исключительный опыт, Павел не оговаривает для себя никаких особых привилегий. Таинством крещения каждый верующий совершает мистическое соединение со Христом: «крестившись во Христа Иисуса, в смерть Его крестились», и «погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6:3–4). Через крещение христианин «облекся во Христа» (I2 Кор 5:17); стал членом мистического тела. Крестившись одним духом, «крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12:13).

Смерть и воскресение через обряд погружения в воду представляют собой хорошо известный мифо-ритуальный сценарий, связанный с повсеместно засвидетельствованной акватической символикой[31]. Но ап. Павел связывает таинство крещения с *недавним историческим событием: смертью и воскресением Иисуса Христа*. Кроме того, крещение не только дарует верующему новую жизнь, но и завершает его становление как члена мистического тела Христова. Такой подход для традиционного иудаизма казался неприемлемым. С другой стороны, в нем было нечто, отличное от типичных для того времени практик

[30] Павел был последним, кому явился Христос (1 Кор 15:8).

[31] Ср.: *Элиаде*. Очерки сравнительного религиоведения, §64 и сл.; Images et Symboles; ch. V.

крещения, например, от ессейских. У ессеев многочисленные омовения осмыслялись как ритуалы очищения (см. §223). Иудаизму также чуждо таинство Евхаристии. И крещение, и Евхаристия делают верующего членом мистического Христова тела, Церкви. Причащаясь Святым дарам, он причащается телу и крови Господа (1 Кор 10:16–17; ср. 11:27–29). Для ап. Павла спасение равнозначно мистическому отождествлению с Христом. Имеющие веру имеют в себе Иисуса Христа (2 Кор 13:15). Искупление совершилось как бескорыстный дар Божий, который есть воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа.

Огромное значение благодати в учении ап. Павла (Рим 3:24; 6:14, 23; и т.д.) объясняется, по-видимому, его личным опытом: вопреки его мыслям и делам (ведь он одобрял побиение Стефана камнями!) Бог даровал ему спасение. Для иудея, стало быть, бесполезно следовать ритуальным и нравственным предписаниям Торы: человек сам по себе не может обрести спасения. По сути, установив Закон, человек осознал грех; человек не ведал, грешен он или нет, пока он не узнал Закон (Рим 7:7 и сл.). Быть послушным закону значит быть «порабощенным вещественным началам мира» (Гал 4:3). Отсюда же следует, что «все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою» (Гал 3:10). Язычники же, если даже и могут познать Бога через «рассматривание творений видимых», то, «называя себя мудрыми, обезумели» и погрязли в идолопоклонстве, источнике блуда и мерзостей (Рим 1:20–32). Другими словами, и для иудеев, и для язычников искупление совершается лишь в вере и таинствах. Спасение есть бескорыстный дар Бога; «жизнь вечная во Иисусе Христе, Господе нашем» (Рим 6:23)[32].

Такое богословие неминуемо должно было поставить Апостола в оппозицию по отношению к иерусалимским иудео-христианам. Последние требовали подвергать обрезанию новообращенных из язычников и запрещали им присутствовать на совместных трапезах и при совершении Евхаристии. Конфликт между двумя собравшимися в Иерусалиме партиями завершился компромиссом, о чем ап. Павел (Гал 2:7–10) и Деяния (15) дают противоречивые сведения. Новообращенные из язычников увещевались только «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда» (Деян 15:29). Вполне возможно, что это решение было принято в отсутствие Павла. Конечно, Апостол язычников воспротивил-

[32] Следует уточнить, что Послание к Римлянам, в котором трактуется богословие благодати и сотериология Креста, является важнейшим из писаний ап. Павла. Многие богословы считают Послание к Римлянам самой главной книгой Нового Завета. Попытка анализа этого глубокого, смелого и загадочного текста вызвала многочисленные толки и привела к потрясениям, которые, «раздирая» христианство, одновременно и обновляли его на протяжении пятнадцати веков. Одно из самых значительных богословских направлений современной экзегетики было заложено знаменитым комментарием Карла Барта (см. том III).

ся бы, так как речь шла отчасти об иудейских запретах*[80]. В любом случае, собрание в Иерусалиме подтвердило неожиданный успех распространения христианства в среде язычников: успех, контрастирующий с полупоражением в Палестине.

Между тем ап. Павел столкнулся и с серьезными трудностями, угрожавшими церквям и созданным его руками общинам. В Коринфе верующие страстно желали стяжания духовных даров или «харизм» от Святого Духа. Речь здесь идет, по сути, о религиозной практике, достаточно распространенной в эллинистическом мире: поиск *enthusiasmos*. «Харизмы» заключались в даре исцеления, чудотворения, пророчества, говорения на разных языках, их истолкования и т.д. (I Кор 12:4 и сл.). Впав в исступление от открывшихся возможностей, некоторые из адептов решили, что уже снискали Дух и, таким образом, свободу; отныне, думали они, все им позволительно (1 Кор 6:12), вплоть до совокупления с блудницею (6:15–16)[33]. Павел напоминает им, что тела их «суть члены Христовы» (6:15). Кроме того, он устанавливает иерархию харизм: самая главная — апостольская, за ней — пророческая, на третьем месте — духовный дар дидаскала, или учителя (12:28; ср. 14:1–5). Не осуждая стремления к стяжению духовных даров, Апостол добавляет по этому поводу: «я покажу вам путь еще превосходнейший» (12:31). Далее идет гимн любви, одна из вершин павлинистского богословия: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» и т.д. (13:1–13).

Скорее всего, Павел допускал стремление к харизматическим дарам в силу того, что понимал необходимость перевода евангельского послания на религиозный язык, понятный в эллинистических кругах. Как никто другой, он понимал, что проповедь «Христа распятого» — «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1:23). Вера в воскресение во плоти, которую разделяло большинство иудеев, казалась грекам, которых интересовало лишь бессмертие души, безумием[34].

---

[33] Явление, многократно засвидетельствованное в истории индийских религий (ср. §146) и в гностицизме (§230); оно также еще будет отмечено в некоторых мистических течениях христианства и ислама (ср. том III)

[34] Воскресение Искупителя обеспечивает воскресение христиан (1 Кор 15:12 сл.). Павел также разделяет греческую концепцию бессмертия, обретаемого сразу же после смерти (Фил 1:23; ср. 2 Кор 5:8). Однако это «постсуществование», «пакибытие» не полностью бесплотно; остается «духовное тело» (*pneumatikos*), которое переживает смерть (или, пользуясь словарем Павла, «воскресает»; 1 Кор 15:44 и сл.). Учение о «духовном теле» отмечено и в других традициях (Индии, Тибета и т.д.). Особенность толкования этой проблемы Апостолом язычников заключается в том, что он соединяет бессмертие с воскресением; хотя при таком подходе возникают другие проблемы.

Не менее непостижимым казалось упование на эсхатологическое обновление мира; ведь греки, напротив, были озабочены тем, чтобы найти верный способ освободиться от материального. Апостол пытается приспособиться к этим бытующим представлениям: чем глубже он проникает в эллинистические круги, тем меньше говорит об эсхатологических чаяниях. Кроме того, он вводит в свою проповедь много нового. Он не только щедро использует греческие религиозные термины (*gnosis, mysterion, sophia, kyrios, soter*), но и усваивает некоторые понятия, одинаково чуждые как иудаизму, так и раннему христианству. Так, например, Апостол заимствует одно из основоположений гностицизма — дуалистическую идею «душевного человека», стоящего на более низкой ступени и противопоставляемого «человеку духовному»[35]. Христианин старается совлечь с себя плотского человека, стать существом духовным (*pneumatikos*). Другая дуалистическая черта: противопоставить Бога миру, отныне управляемому «властями века» (1 Кор 2:8), иначе говоря, «вещественными началами» (Гал 4:3, 9). Однако богословие Павла остается в основе своей библейским. Он отвергает отстаиваемое гностиками различие между Господом Богом и Искупителем, и злым демиургом, ответственным за творение. В космосе правит злое начало, как следствие грехопадения человека, но искупление равнозначно второму творению, и мир восстановит в будущем свое первозданное совершенство.

Христология Павла развивается вокруг воскресения; это событие выявляет природу Христа: он Сын Божий, Искупитель. Христологическая драма напоминает сотериологический сценарий, образы которого известны с куда более ранних времен[36]: Спаситель спускается с небес на землю ради блага людей, и, выполнив свою миссию, возносится на небеса.

В своем самом раннем послании, Первом Послании к Фессалоникийцам, написанном в 51 г. в Коринфе, Павел сообщает «слово Господне»[37] о парусии: «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретении Господу на воздухе, и так всегда с Господом

---

[35] 1 Кор 2:14–15; «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с небес» (15:47).

[36] Архаическая мифология знает много типов сверхприродных существ (сынов божиих, демиургов, культурных героев, разнообразных мессианских и милленаристских персонажей и т.д.), которые сходят с небес, чтобы научить или спасти людей, а затем возносятся обратно в вышний мир. Аналогичные представления известны в индуизме (аватара) и в буддизме (бодхисатва).

[37] Ср.: 1 Кор 15:51: «Говорю вам тайну».

будем» (4:16–17). Через шесть лет, в 57 г. он напоминает римлянам: «ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13 11–12). Но ожидание парусии не должно тревожить жизнь христианских общин. Апостол настаивает на необходимости трудиться, чтобы заслужить хлеб насущный (2 Фес 3:8–10), и требует уважать порядки, подчиняться властям и платить подати (Рим 13:1–7). Последствия такой двойной оценки *настоящего* (в ожидании парусии история идет своим ходом и должно с ней считаться) не заставили себя ждать. Несмотря на многие варианты решения, предложенные еще в конце первого века, проблема *исторического настоящего* (времени) и по сей день неотступно преследует христианское богословие.

Незыблемый авторитет ап. Павла в древней церкви является, главным образом, результатом катастрофы, потрясшей иудаизм и парализовавшей развитие иудео-христианства. При жизни апостола его слава была достаточно скромной, но непосредственно после его смерти в 66 г. началась иудейская война против Рима; она окончилась в 70 г. падением Иерусалима и разрушением Храма.

§223. Ессеи в Кумране

Во время войны, в начале лета 68 г. армия римлян под командованием Веспасиана атаковала и разрушила кумранский «монастырь», расположенный в пустыне на берегу Мертвого моря. Скорее всего, его защитники были убиты; но перед тем, как погибнуть, они успели спрятать значительную часть рукописей в большие глиняные сосуды. Открытие их между 1949 и 1951 гг. пролило новый свет на апокалиптические движения у иудеев и на происхождение христианства. Ученые узнали в монашествующей общине с берегов Мертвого моря таинственную секту ессеев, о которой тогда были известны лишь кое-какие скудные сведения, почерпнутые у Иосифа Флавия, Филона и Плиния Младшего[38]. Среди расшифрованных на сей день рукописей есть, кроме толкований на некоторые книги Ветхого Завета, и несколько оригинальных трактатов. Укажем наиболее важные: «Свиток Войны Сынов Света против Сынов Тьмы», «Устав», «Гимны или благодарственные молитвы», «Комментарий на Хабакукка».

---

[38] Противоречия между двумя категориями документов — Кумранскими текстами и свидетельствами классических авторов объясняются, с одной стороны, недостаточностью сведений у последних; с другой, — сложностью этой апокалиптической секты. Кумранская община не представляет всего ессейства; возможно, и в других районах Палестины также существовали общины ессеев*[81].

С помощью этих новых документов можно в общих чертах восстановить историю секты. Ее предшественниками были *хасидеи (hassidim*, благочестивые), оставившие по себе память своим религиозным рвением и участием в маккавейской войне (ср. §202). Основателем Кумранской общины, в Кумранских документах называемым «Учителем Праведности», был цадокитский, т.е. принадлежавший к ультра-ортодоксальному сословию, священнослужитель. Когда Симон (142–134) был провозглашен «начальником и первосвященником навек» и храмовое служение безвозвратно перешло от цадокитов к хасмонеям, «Учитель Праведности» с горсткой верных ему людей покинул Иерусалим и удалился в Иудейскую пустыню. Вполне возможно, что «нечестивым жрецом», порицаемым в Кумранских текстах, и был Симон; он подвергал гонениям «Учителя Праведности» даже в изгнании и готовил нападение на Кумран, но был убит правителем Иерихона (1 Макк 16:11 сл.). Обстоятельства смерти «Учителя Праведности» неизвестны[39]. Ученики и приверженцы почитали его как посланца Божьего. Совсем как Моисей, воплотивший в жизнь Ветхий Завет, «Учитель Праведности» его «обновил»; создав эсхатологическую общину Кумрана, он предвосхитил мессианскую эру.

С момента публикаций первых текстов специалисты отметили явное сходство религиозных взглядов и практик ессеев и первохристиан. Благодаря этим новым документам теперь известен исторический и духовный контекст (*Sitz im Leben*) этой апокалиптической иудейской секты. Ессейские текстовые параллели проясняют некоторые аспекты проповеди Иисуса и множество выражений, встречающихся у новозаветных авторов. Но есть и достаточно серьезные отличия. Кумранская община была строго монашеской; первохристиане жили в миру и представляли собой миссионерскую общину. Обе секты были апокалиптическими и мессианскими: ессеи, как и христиане, считали себя народом Нового Завета. Но ессеи жили в ожидании эсхатологического пророка (который в Новом Завете уже пришел в лице Иоанна Крестителя) и двух Мессий: Мессии-священника (дабы он освятил их) и Мессии-царя (дабы он повел Израиль на битву с язычниками, битву, которую победоносно завершит сам Бог). «Свиток Войны Сынов Света против Сынов Тьмы» на деле представляет собой сценарий этого эсхатологического катаклизма. За 6 годами мобилизации последуют 29 лет войны. Войско Сынов Света будет состоять из 28 тысяч пехотинцев и 6 тысяч всадников, поддерживаемых несметным сонмом

[39] *A. Dupont-Sommer*, а вслед за ним и другие исследователи обвиняют «нечестивого жреца» в подстрекательстве к его убийству; ср. Les écrits esséniens, p. 375 sq. Однако это преступление четко не засвидетельствовано в документах; см. аналитическое исследование текстов у: *F.M. Cross*. The ancient library of Qumran, pp. 57–160.

ангельских сил[40]. Христиане тоже надеялись на второе пришествие Христа во славе как судии и искупителя мира; но, следуя учению Иисуса, они не разделяли идеологию Священной Войны.

Для ессеев, как и для христиан, Мессия должен придти в конце времен, и ему будет дано вечное царство; в обоих мессианских учениях сосуществуют священнические, царские и пророческие элементы. Однако в кумранских текстах не засвидетельствована концепция предвечного Мессии (Второго Адама, Сына Человеческого); более того, Мессия еще не стал небесным Искупителем, и эти две мессианские фигуры не совпадают, как в христологии первохристианской Церкви[41]. В качестве эсхатологического персонажа «Учитель Праведности» откроет Новое Время. Его приверженцы присваивали ему мессианское достоинство Учителя, который откроет подлинный, эзотерический смысл Писания, и, сверх того, пророческий дар. Некоторые тексты позволяют предполагать, что Учитель воскреснет в конце дней[42]. Но преподобный Кросс, исследователь кумранских текстов, считает так: «Если ессеи даже и ожидали возвращения своего Учителя как Мессии-священника, то они выражали надежду на это весьма расплывчато» (стр. 299) по сравнению с последовательным и настойчивым развитием той же идеи в Новом Завете.

Организационная структуры и системы ритуалов обеих апокалиптических сект обнаруживают удивительное сходство, но в то же время между ними существуют и не менее значительные отличия. Ессеи были одновременно общиной священников и мирян. Всей религиозной деятельностью (обучение, священнослужение, экзегеза) управляло наследное священство, миряне же занимались обеспечением материальной стороны жизни. Правящая верхушка называлась *rabbim* (буквально: «многие»), это слово встречается в Новом Завете («собрание», выбирающее своих представителей; ср. Деян 15:12). Двенадцать мирян и трое священнослужителей образовывали внутренний круг. Самая высшая должность была у «надзирателя» *(mbaqqêr)*; этот высший чин должен был вести себя как «пастырь» («Дамасский документ» 13:7–9).

---

[40] См.: *Y. Yadin*. The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness; *Dupont-Sommer*. Op. cit., p. 369 sq.

[41] *Cross*. Op. cit., p. 221 sq. Послание к Евреям представляет Иисуса как Мессией, священником по «чину Мельхиседека», так и царем (6:20; 7:1–25 и т.д.). Кросс видит в такой интерпретации стремление раннехристианской Церкви приспособить христологию к мессианским чаяниям ессеев или, точнее, дать в одной фигуре (Христа) исполнение всех ностальгических мессианских чаяний прошлого (op. cit., p. 221)

[42] Наиболее значительным и спорным представляется отрывок из «Дамасского документа», в котором толкуются Числа 21:18; см. переводы и анализ: *Dupont-Sommer*. Op. cit., p. 145 sq.; *Cross*, p. 226 sq.

Его служение соответствует служению «пастыря» — епископа у христиан.

В Кумране обряд крещения, вводивший неофита в общину, сопровождался ежегодными ритуальными очищениями. Как христиане в «преломлении хлеба», так и ессеи в совместной трапезе видели предвосхищение мессианского пиршества[43]. Члены общины не вступали в брак, считая себя воинами, предназначенными для священной войны. Это осмыслялось не как настоящая аскеза, а как временное воздержание, налагаемое неотвратимостью эсхатона[44]. Следует отметить еще один момент сходства: сходство герменевтического метода у ессейских экзегетов и у авторов Нового Завета — метода, которому нет аналогов ни в иудаизме раввинистического толка, ни у Филона*[82]. Используя особый прием (*pesher*), ессеи вычитывали в ветхозаветных пророчествах точные соответствия своей истории и, следовательно, предсказания некоторых важных событий. Те, кто имел доступ к «знанию», т.е. к апокалиптическому гнозису, который открывал им «Учитель Праведности», верили, что последняя битва вот-вот начнется. К тому же, как мы видели (§202), вся иудейская апокалиптическая литература превозносила эзотерическое знание. Христиане также, особенно во втором поколении, придавали большую ценность гнозису: они жаждали распознать знамения, предвещающие парусию. Для ессеев религиозное знание — прежде всего знание откровения, знание эсхатологического порядка. Сходная концепция выявлена также в Посланиях Павла и в Евангелиях от Матфея и Иоанна. Учение высшей ступени и сами таинства общины рассматривались в эзотерической перспективе. В Царство Божие войдет не «плоть», но лишь «дух»[45]. Иными словами, и у иудеев, и у христиан тайное эзотерическое знание составляет часть апокалиптического «метода». После разрушения Кумрана и бегства ессеев, кое-кто из беженцев, очевидно, примкнул к христианским общинам Палестины. Во всяком случае, апокалиптические и эзотерические традиции стойко держались в христианстве двух первых веков и послужили опорой для развития некоторых гностических тенденций (ср. §228)

---

[43] Ср. тексты с комментариями в: *Cross,* pp. 85–91, 235–236.

[44] Тексты исследованы Кроссом, pp. 96–99, 237–38. Ср.: 1 Кор 7:29–31: «время уже коротко... так что имеющие жен должны быть как неимеющие...»

[45] Ср.: *Ин* 3:5: «если кто не родится от воды и духа, не может войти в Царствие Божие». Об эзотерическом характере «знания» (гнозиса) в Кумранских текстах и Новом Завете см.: *F. Notcher.* Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte, p. 15 sq.; *W.D. Davies.* Knowledge in Dead Sea Scrolls and Mt. 11: 25–30; *J. Jeremias.* Die Abendmahlworte Jesu, p. 58 sq.; *K.G. Kuhn.* Die Sectenschrift und die iranische Religion, особ. p. 299 sq.

Бросаются в глаза и аналогии между языком богословия ессеев и языком Евангелия от Иоанна. В текстах Кумранских рукописей встречается большое количество типично иоанновских выражений, как то: «свет жизни» (8:12), «сын света» (12:36), «поступающий по правде идет к свету» (3:21), «дух истины и дух заблуждения» (1 Ин 4:6)[46]. Согласно учению ессеев, мир — это поле битвы между двумя сотворенными богом изначально Духами: Духом Истины, называемым также «Князем Света» и «Ангелом Истины», — и духом злобы и нечестия; последний является не кем иным, как Велиалом, «Князем Тьмы», Сатаной. Борьба между двумя Духами и их небесным воинством происходит также между людьми и в сердце каждого «Сына Света» (*Устав* 4:23–26).

Правомерно и сопоставление эсхатологического сценария ессеев с некоторыми текстами Иоанна. *Устав* (3:17–23) напоминает, что, хотя Сынами Праведности руководит Князь Света, им свойственно впадать в соблазн, к которому их склоняет Ангел Тьмы. Первое послание Иоанна также говорит о «сынах божиих» и «сынах дьявола» и призывает паству не дать ввести себя в соблазн антихристу (31:7–10, 4:1–6). Но если ессеи пребывают в ожидании эсхатологической битвы, то в текстах Иоанна, несмотря на то, что битва еще происходит, кризис преодолен, так как Иисус Христос уже победил зло.

Следует отметить и еще одно отличие: в иоаннической литературе под словом «Дух» понимается прежде всего Дух Божий или Христов (1 Ин 4:13); в *Уставе* «Князь Света» или «Дух Истины» посылается на помощь Сынам Света. Однако образ Параклета, Духа Божьего, о котором говорит Иоанн (14:17; 15;26; 16:13 и т.д.), по-видимому, имеет то же самое происхождение, что и в богословии Кумрана. Христос обещал послать его, дабы тот свидетельствовал и предстательствовал за верных, но Параклет «не от себя говорить будет». Экзегетов всегда интриговала столь странная роль Святого Духа. Тексты Кумранских рукописей позволяют понять природу Параклета; морфологически он сближается с неким лицом из небесного сонма Яхве (ср. §203) — с ангелом или божественным благовестником[47]. Однако под влиянием и иранского дуализма, и прежде всего иранской ангеологии, два ангела из окружения Яхве (ср. §203) превратились в оппозиции: добро-зло, истина-ложь, свет-мрак. Ессеи, как и автор корпуса Иоанновых текстов разделяли

[46] Аналогии в Кумранских текстах приведены в: *Cross*, p. 207, nn.13–17. Дуализм свет-тьма и особенно прославление Света как явления божественного Духа, указывают на влияние иранских идей. Но не следует забывать, что сходная образная система встречается и в Ветхом Завете, и в других семитических религиях; ср. *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 64 sq.

[47] Кросс (op. cit., p. 214, n.82) напоминает о ханаанском прототипе ангела-благовестника.

эту палестинскую синкретическую эсхатологию, сформировавшуюся под сильным влиянием иранского дуализма.

Несмотря на многочисленные совпадения, о которых идет речь, ессейство и первохристианство, тем не менее, представляют собой отличные друг от друга структуры с различными целями. Эсхатология ессеев ведет свое происхождение от священнической традиции; христианская же эсхатология укоренена в ветхозаветном профетизме. Ессеи поддерживали и укрепляли священнический сепаратизм; христиане же, напротив, стремились проникнуть во все социальные слои. Ессеи отторгали от своего мессианского пиршества всех, кто был нечист или убог физически или духовно; для христиан одним из знамений Царства было как раз исцеление немощных (слепые прозревают, и немые говорят и т.д.) и воскрешение мертвых. И, наконец, само воскресение Иисуса и дар Духа Святого, духовная свобода, идущая на смену строгости Закона, они-то и составляют само «событие», и в этом коренное различие между двумя мессианистскими общинами[48].

§224. Разрушение Храма; парусия запаздывает

Не желая ввязываться в мессианскую баталию с римлянами, часть иудео-христиан в 66 г. перебралась в Пеллу, в Заиорданье; кое-кто нашел себе пристанище в городах Сирии, Малой Азии и Александрии. Смысл этого отказа участвовать в сопротивлении был правильно «прочитан» восставшими: христиане[49] не желали отождествлять себя с судьбой Израильского народа (*Евсевий*. История Церкви, 111, 5, 3). По сути, это событие знаменует собой разрыв церкви с иудаизмом. Но и иудаизм тоже выживет, совершив аналогичный жест. Самый выдающийся религиозный деятель того времени рабби Иоханан бен Заккай, категорически выступивший против вооруженного восстания, был вынесен из осажденного Города завернутым в могильный саван. В скором времени он получил разрешение от Тита учредить начальную школу в Явне, небольшом местечке близ Яффо. Именно заслугами этой основанной Иохананом школы будут спасены духовные ценности еврейского народа, подвергшегося завоеванию и оказавшегося под угрозой исчезновения*[83].

Падение святого Града и разрушение Храма резко изменили религиозную ориентацию и иудеев, и христиан. Для первых разрушение Храма ставит куда более серьезную проблему, чем для их предков шестью веками ранее. Предсказывая катастрофу, пророки сразу же

---

[48] *Cross.* p. 241 sq.

[49] Четырьмя годами раньше, в 62 г., Иаков, глава иудео-христианской общины Иерусалима, умер мученической смертью.

огласили ее причину: Яхве готовился покарать народ свой за множество отступлений. На сей раз, напротив, апокалипсисы совершенно определенно возвестили окончательную победу Бога в эсхатологической битве с силами зла. Ответ на эту неожиданную и непонятную катастрофу был дан в Явне: иудаизм продолжит свое существование только в «реформированном», т.е. очищенном от ложных эсхатологических и мессианских ожиданий, виде, и неукоснительно следуя учению фарисеев (ср. §204). Следствием этого решения было, прежде всего, укрепление Закона и Синагоги, валоризация Мишны и, в конечном итоге, Талмуда. Но второе разрушение Храма в глубинном смысле определило основное направление иудаизма; верующим, лишенным святыни, централизованного священного места, где мог осуществляться *культ*, оставалась *молитвенная практика* и религиозное *обучение*[50].

Во время войны христиане также испытали взрыв апокалиптического энтузиазма: надежды на то, что Бог не замедлит вмешаться, а вернее, что его вмешательство ускорит второе пришествие Христа. Евангелие от Марка служит отражением и продолжением этих апокалиптических чаяний[51]. Но запаздывание парусии поставило ряд трудноразрешимых вопросов. Ответы на них можно разделить на три основных категории: 1) доподлинно утверждается неотвратимость парусии (напр., Послание Петра); 2) парусия откладывается до более отдаленного будущего, и этому продленному *interim* дано богословское обоснование: для миссионерской деятельности Церкви нужно время (напр., Евангелия от Матфея и от Луки); 3) парусия уже состоялась, так как распятие и воскресение Иисуса фактически суть истинное «последнее событие» (эсхатон), и «новая жизнь» уже открыта христианам (напр., Евангелие от Иоанна)[52].

В итоге будет принято именно это, третье объяснение. Оно, впрочем, само является продолжением ряда парадоксов, с которыми столкнулись первохристиане: и в самом деле, Иисус-Мессия совершенно не отличался от прочих человеческих существ; будучи Сыном Божиим, он был предан поруганию и умер на кресте. Но воскресение подтвердило его божественную природу. Тем не менее даже столь яркое доказательство не было принято безоговорочно (в сознании большинства иудеев пришествие Мессии неизбежно связывалось с национальным освобождением и *явленным* преображением мира). Отныне парусия ожидается, дабы ускорить обращение неверующих. Автор Евангелия от Иоанна и

[50] Ср:. *Judah Goldin*. On Change and Adaptation in Judaism, p. 290 sq.

[51] После катастрофы 70 г. христиане начали собирать и закреплять в письменном виде иерусалимские предания о жизни, служении, смерти и воскресении Иисуса; эти тексты и станут первыми Евангелиями.

[52] Ср.: *Perrin*. Introduction, p. 41.

его круг дают смелый ответ на вопрос о сроках парусии. Царство Божие уже наступило, однако оно *явлено* не открыто и не повсеместно: ведь и сам Мессия, воплотившийся в исторической личности Иисуса, не воспринимался в этом качестве большинством иудеев, а божественность Христа и сегодня неявна для неверующих. Речь идет, по сути, об одном и том же диалектическом процессе, хорошо известном в истории религий: явление «священного» в профанном предмете есть одновременно и камуфляж, «сокрытие»; святое отнюдь не *явлено* для всех, приближающихся к предмету, в котором оно себя являет. На сей раз святое — Царство Божие — являет себя в исторически четко определенном человеческом сообществе: в Церкви.

Это новое осмысление парусии открывает простор для религиозного опыта и богословских построений. Вместо привычного сценария — парусия как конкретное и блистательное явление славы Божьей, подтвержденное победой над злом и концом истории — возникает мнение, что духовная жизнь может возрастать и достигать совершенства *в этом мире* и что историю можно преобразить; иными словами, и существованию в истории доступно совершенство и блаженство Царства Божьего. Конечно, Царство Божие будет «явлено» прежде всего верующим, но всякая христианская община может стать образцом освященной жизни и, таким образом, стимулом к обращению. Эта новая интерпретация диалектики священного, открывшаяся в отождествлении Царства Божьего с Церковью, продолжается вплоть до наших дней; она парадоксальным образом проявляется в многочисленных «десакрализациях» (в демифологизации Евангелий и предания, в тенденциях к упрощению литургии и священнотаинственной жизни, в снижении мистического духа и всего пафоса религиозной символики, в повышенном интересе к этическим ценностям и социальной функции Церкви и т.д.), — в процессах десакрализации, которые близки к завершению в современном христианском мире (ср. том III).

Глава XXIX

ЯЗЫЧЕСТВО, ХРИСТИАНСТВО И ГНОЗИС В ЭПОХУ ИМПЕРАТОРОВ

§225. Jam redit et Virgo...

Если культ Великой Матери Кибелы поддерживался римской аристократией (ср. §168), то успех других восточных религий, введенных вслед за ним, обеспечивался городскими низами и множеством иноземцев, осевших в Риме. На протяжении двух последних столетий существования республики традиционная религия, т.е. публичные культы, постепенно утратила свое значение. Некоторые жреческие функции (например, *flamen Dialis*) и многочисленные братства потеряли силу. Как, впрочем, и в других странах, религиозность в эллинистическую эпоху развивалась под знаком богини Фортуны *(Tyché)* и астрального фатализма (§205). Магия и астрология сохраняли свою притягательность не только для черни, но и для иных философов (стоики признавали астрологию). В период гражданских воин имело хождение значительное количество апокалипсисов восточного происхождения: те из них, что дошли до нас под названием «Сивиллиных книг», предсказывали падение римского владычества. Более того: старая навязчивая идея конца Рима[1] на сей раз как будто бы подтвердилась кровавыми событиями совре-

---

[1] «Во время всех исторических кризисов римский народ был одержим двумя сумеречными мифами: 1) жизни Города пришел конец, продлится она ограниченное число лет («мистическое» число, открывшееся Ромулу в образе видения о двенадцати орлах); и 2) "Великий Год" положит предел всей истории, в том числе и римской, когда наступит вселенский *ekpyrosis*. Сама история Рима взяла на себя труд рассеять эти опасения — так как через 120 лет после основания Рима стало ясно, что двенадцать орлов, увиденных Ромулом, не означали 120 исторических лет в жизни Города, чего страшились многие. А через 365 лет стало ясно, что "Великий Год" вовсе не означает, что каждый год вечного Города равнозначен одному дню, и возникло предположение, что судьба дарует Риму иной "Великий Год", состоящий из двенадцати месяцев по сто лет каждый» (Le mythe de l'éternel retour, новое изд., p. 157).

менной истории. Гораций не скрывал своих опасений по поводу будущей судьбы Города («Эподы», XVI).

Как только Цезарь перешел Рубикон, неопифагореец Нигидий Фигул возвестил о начале вселенской и исторической драмы, должной положить конец Риму и самому роду человеческому (*Lucain.* Pharsale, 639, 642–645). Но в царствование Августа, пришедшее на смену затяжным и опустошительным войнам, казалось, установился *pax aeterna*. Опасения, навеянные двумя мифами — о «Веке Рима» и о «Великом Годе», — оказались напрасными. С одной стороны, Август воссоздал Рим заново, следовательно, за его прочность опасаться не приходилось, с другой стороны, переход от железного к золотому веку произошел без катастрофы космического масштаба. Действительно, у Вергилия последний *saeculum*, век Солнца, чреватый вселенской смутой, заменен веком Аполлона; и таким образом *ekpyrosis* был обойден, а гражданские войны сочтены знаком самого перехода от Железного века к Золотому. Позже, когда в царствование Августа, похоже, реально установился золотой век, Вергилий («Энеида» I, 255 и сл.) говорил римлянам о незыблемости Города. Юпитер, обращаясь к Венере, уверяет ее в том, что не создаст для римлян никаких ограничений во времени или в пространстве: «Бесконечное царство я им дал» (*imperium sine fine dedi*). После публикации «Энеиды» Рим был назван *urbs aeterna*, а Август провозглашен вторым основателем вечного Города. Дата его рождения, 23 сентября, стала считаться «исходной точкой Мироздания, которое Август спас и преобразил»[2]. Так рождается надежда на периодическое возрождение Рима — *ad infinitum*. Избавившись от мифов о двенадцати орлах и *ekpyrosis*, Рим мог распространиться, как об этом возвещает Вергилий («Энеида», VI, 798) до пределов, которые лежат «вне года-солнца дорог» (*extra anni solisque vias*).

Здесь мы имеем дело с ярко выраженным стремлением *освободить историю от астральной судьбы*, или *закона космических циклов*, и обрести в мифе о вечном возрождении Рима архаический миф о *ежегодном перевоссоздании* космоса через его периодическое новотворение (жрецами или Верховным Владыкой). Это и попытка *валоризации истории* в *космическом плане*, т.е. подход к историческим событиям и катастрофам, как к бурлению космоса, где вспышки и распад светил должны периодически уничтожать вселенную, дабы обеспечить ее регенерацию. Войны, разрушения, страдания, вызванные историческими причинами, больше не являются *предвестниками* перехода от космической эры к другой, но *сами по себе представляют этот переход*. Так в каждый мирный период история обновляется и, следовательно, начи-

[2] *J. Carcopino.* Virgile et le mystère de la IV églogue, p. 200.

нается новый мир; в конечном счете (как показывает миф, созданный вокруг Августа), Верховный Владыка *повторяет сотворение Космоса*[3].

В IV «Эклоге» Вергилий возвещает о том, что Золотой век снова начнется при консульстве Азиния Поллиона (прибл. 40 г., т.е. перед окончательной победой Октавиана). «Сызнова нынче времен зачинается строй величавый (*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo).* Дева грядет к нам опять (*jam redit et Virgo*), грядет Сатурново царство»*[84]. «Золотая раса» расселится повсюду в мире, и сам Аполлон — ее Верховный Владыка (5–10). Вергилий связывает все эти особые знаки возвращения Золотого Века с рождением младенца, личность которого не установлена, но многие ученые предполагают, что речь идет о сыне Поллиона. Смысл этой вдохновенной и загадочной поэмы обсуждался и обсуждается до сих пор. Для наших целей достаточно подчеркнуть визионерскую мощь Вергилия: как подлинный *vātēs* [пророк], он уловил разом космический и религиозный контекст окончания гражданских войн и распознал эсхатологическую роль мира, который установился в результате победы Октавиана Августа.

Царствование Августа, действительно, знаменует собой творческое возрождение традиционной римской религии[4]. Согласно Светонию (Авг., 90–92), Август вел себя как истинный древний римлянин; он придавал значение снам и знамениям, явлениям божеств, соблюдал *pietas* по отношению к богам и смертным. «Именно эта *religio*, а не философия стоиков, всегда определяла важные деяния императора... Через *pietas* и *religio* религиозный настрой и идеалы римского прошлого были тщательно восстановлены и обновлены»[5]. Август издает указ о реставрации разрушенных святилищ и возводит множество новых храмов. После долгого перерыва он вновь учреждает жреческие должности (например, *flamen Dialis*), восстанавливает почитаемые братства титиев, луперков, альваров. У его современников не возникало сомнения в правильности этих перемен. «Приход новой эры сопровождался гимнами поэтов и публичными шествиями» (*Altheim.* Op.cit. p. 238). Произведения искусства эпохи Августа наглядным образом выражают обновление религиозной мысли и опыта.

История взяла на себя труд отменить «Золотой век» с момента смерти Августа, и римляне снова зажили в ожидании неминуемой ката-

---

[3] Le mythe de l'éternel retour, pp. 159–160.

[4] Заслуга Франца Альтхейма состоит именно в том, что он настаивал на религиозной аутентичности реформ Августа; ср:.A History of Roman religion, p. 350 sq.; La religion romane antique, p. 230 sq. Последующие страницы стали возможны благодаря его исследованиям.

[5] *Altheim.* La religion romaine, p. 241.

строфы. Но эпоха Августа осталась образцовой моделью цивилизации для христианского Запада. Более того, Вергилий и отчасти Цицерон вдохновили теологию литературы, и, в более общем смысле, теологию культуры, характерной для средневековья и перешедшей в эпоху Возрождения.

§226. Терзания *religio illicita*

После смерти Юлий Цезарь был провозглашен богом среди богов, и ок. 20 г. на Форуме был открыт посвященный ему храм. Римляне соглашались на посмертный апофеоз великих людей, но отказывали им в прижизненном обожествлении[6]. Август получил божественные почести только в провинциях; в Риме он был всего лишь «сын Божий», *Divis filius*. Однако имперскому духу воздавались почести на публичных и частных пирах.

Обожествление «благих» императоров и, следовательно, сама организация имперского культа складывается после Августа[7]. Однако Тиберий не был обожествлен, потому что Калигула забыл подать прошение в Сенат. Что же до самого Калигулы, то перед смертью он позаботился о собственном обожествлении, но ему воспрепятствовали сенаторы. Клавдий, Веспасиан и Тит познали апофеоз, но его не удостоились Гальба, Оттон и Вителлий, и уж конечно, противник Сената — Домициан. Сработавший один раз механизм прецедента обеспечил преемство: все великие императоры II в. были обожествлены; чего уже не произошло в III в., когда императоры сменялись слишком быстро[8].

Со II в. отказ участвовать в прославлении императора был основной причиной преследования христиан. Вначале, если не считать резни, устроенной Нероном, меры против христиан поддерживались антихристианскими настроениями, господствовавшими в обществе. В течение первых веков христианство считалось *religio illicita* [незаконной религией]; христиане подвергались гонениям: они исповедывали тайную, не получившую официального разрешения, религию. В 202 г. Септимий Север издал первый направленный против христиан декрет, запрещающий прозелитизм. Чуть позже Максимилиан обрушивается на церковную иерархию, правда, безуспешно. Вплоть до правления Деция деятельность Церкви протекает спокойно. Но в 250 г. эдикт Деция обязы-

---

[6] Однако Цезарь имел одну свою статую в Капитолии, а другую в храме Квирина, с надписью: *Deo invicto*. В 44 г. он получил официальный титул «божественного Юлия».

[7] Речь не идет о влиянии эллинистического Востока. Еще Цицерон писал, что «духу добронравных и смелых людей присуща божественность» (De Legg., II, 11, 27).

[8] Источники приведены в: *Robert Grant*. Augustus to Constantine, p. 17.

вает всех граждан приносить жертвы богам империи. Репрессии были кратковременными, но крайне суровыми, чем объясняется большое количество отречений. Однако благодаря своим исповедникам и мученикам Церковь победоносно прошла через эти испытания. За репрессиями, предпринятыми Валерианом в 257–258 гг., последовал длительный период спокойствия (260–303). Христианство сумело внедриться в Империю повсеместно, во все социальные слои, вплоть до самой императорской фамилии.

Последние преследования — Диоклетиана (303–305 гг.) — были самыми кровавыми и долгими. Несмотря на драматизм ситуации в самой империи, общественное мнение на сей раз проявило себя не столь враждебно по отношению к христианам. Однако Диоклетиан принял решение искоренить эту экзотическую и лишенную национального пафоса религию и тем самым упрочить имперскую идею; ему хотелось возродить древние римские религиозные традиции и, главным образом, псевдобожественный образ императора. Но реформа императора Августа постепенно сошла на нет. Культы Египта и Малой Азии снискали необычайную популярность и, сверх того, удостоились императорского благоволения. Коммод (185–192 гг.) был посвящен в мистерии Исиды и Митры, а Каракалла (211–217 гг.) поощрял культ сирийского бога Солнца, *Sol invictus*. Несколько лет спустя сирийский император Гелиогабал, будучи жрецом эмесского божества, ввел этот культ в Риме. Он был убит в 222 г., а сирийское божество изгнали из Города. Однако, как мы увидим далее (§239), Аурелиану (270–275 гг.) удалось снова успешно ввести культ *Sol invictus*. Аурелиан понял, что бесполезно прославлять только великое прошлое римской религии и что необходимо внедрять традиционное римское богопочитание в солярную теологию, монотеистическую по своей структуре, — в единственную религию, набиравшую вселенский размах.

Еще накануне великих гонений, в конце II в., многие богословы и полемисты христианского толка попытались обосновать и защитить свою религию перед властями и *интеллигенцией* языческого Рима. Однако их попытки были обречены на неудачу. Наивные или недостаточно дипломатичные апологеты (Татиан, Тертуллиан) предприняли яростную атаку на язычество и эллинистическую культуру. Самый видный из них, Юстин (принявший мученическую смерть в 165 г.), старается показать, что христианство не пренебрегает языческой культурой: он превозносит греческую философию, однако напоминает о том, что сама она вдохновлялась библейским откровением. Взяв на вооружение аргументацию александрийского иудаизма, Юстин утверждает, что Платону и прочим греческим философам было известно учение, проповеданное задолго до них «пророком» Моисеем. Провал апологетов,

впрочем, был предсказуем. Власти предъявляли христианству обвинение не только в безбожии и непочтении к императорскому величеству; трудно сказать, в каких только преступлениях оно не подозревалось: от оргий и инцеста до детоубийства и каннибализма. В глазах языческой элиты суть христианского богословия: воплощение Спасителя, его страсти и последующее воскресение, — все это было совершенно непостижимо. Так или иначе, фанатическое упорство новой религии спасения не давало надежды на мирное сосуществование с многобожием.

Для христианской миссии гонения представляли самую большую опасность — но не единственную, угрожавшую Церкви. Серьезное соперничество являли собой мистерии Исиды и Митры, культ *Sol invictus* и солярный монотеизм, тем более что все они пользовались официальной поддержкой. Кроме того, не столь очевидная на первый взгляд опасность угрожала Церкви изнутри: разнообразные ереси и прежде всего гностицизм. Ереси и гнозисы возникают с самого зарождения христианства. В отсутствие канона, единственным способом верификации истинности веры и ритуальных практик было апостольское предание. К 150 г. все апостолы уже умерли, но свидетельство их передавалось через тексты, ими самими составленными или вдохновленными, и в устном виде.

При этом оба пути передачи апостольского свидетельства —письменный и устный — по-видимому, вобрали в себя более или менее спорные новации. Кроме четырех Евангелий и Деяний, принятых всеми христианскими общинами[9], имели хождение и другие, якобы апостольские, тексты: Евангелие от Фомы, Евангелие Истины, Евангелие Псевдо-Матфея, Деяния Петра, Иоанна и т.д. Большая часть этих произведений, считаемых апокрифами (так как они дают откровения, остававшиеся до тех пор «сокрытыми»), содержали в себе пересказ эзотерического учения, переданного апостолам Христом воскресшим и несущего в себе тайный смысл событий его жизни. Именно на это тайное, сохраненное и переданное устно учение ссылаются гностики.

§227. Христианский гнозис

Проблема эзотерики и, соответственно, инициации вызывала многочисленные споры, особенно и прежде всего во время кризиса, развязанного гностицизмом. В противовес экстравагантным претензиям не-

[9] Показательно, что во второй половине II в. эти тексты будут приняты всеми великими Церквями того времени, как единственные письменные источники, представляющие апостольство. Отныне христианство обладает собственным каноном — Новым Заветом — и становится «религией Книги».

которых гностических авторов, Отцы Церкви, а вслед за ними большинство современных и древних историков, отрицали существование эзотерического учения, которое якобы проповедовал Иисус Христос и продолжали его ученики. Но это мнение вступает в противоречие с фактами. Эзотерика, или, другими словами, инициатическая передача учений и практик, предназначенных ограниченному числу адептов, отмечена во всех великих религиях эллинистической эпохи и рубежа новой эры. Инициатический *сценарий* в той или иной форме (тайное обучение и ритуалы, отбор «верных», клятва молчания и т.д.) встречается в ортодоксальном иудаизме и в иудейских сектах, у ессеев (например, Устав IX, 16 и сл.; VI, 13–23), у самаритян и фарисеев[10].

О практике эзотерического обучения упоминает также Евангелие от Марка (ср.: 4:10 и сл.; 7:17 и сл.; 10:10 и сл.). С самого начала возникновения Церкви внутри общины различаются три степени инициатического обучения: «новоначальные», «совершенствующиеся» и «совершенные». По Оригену, «евангелисты хранили в тайне (*aprókryphan*) толкование, которое сам Иисус дал большинству притч» (Com. Mth. XIV, 2). Еще более откровенен Климент Александрийский. Он вспоминает своих учителей, которые сохранили «подлинную традицию "блаженного обучения", изошедшего прямо от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла, традицию, передаваемую от отца к сыну и дошедшую до нас по Божией милости» (Stromates, I, 1, 11.3). Речь идет об учениях, предназначаемых некоторым «верным» (13, 2) — они, передаваемые изустно, должны сохраняться в тайне; эти учения и составляют гностическую традицию (15, 2). В другом труде Климент уточняет: «Иакову Праведнику, Иоанну и Петру Господь после своего воскресения дал *знание* (гнозис); они же передали его другим апостолам; другие апостолы передали его семидесяти, одним из коих был Варнава»[11].

Невозможно с точностью установить критерий, которого придерживались при выборе учеников, достойных быть посвященными в *знание*, и, главное, обстоятельства и ступени посвящения. Кое-какое обучение «эзотерического» типа поэтапно давалось всем адептам; оно касалось символики крещения, евхаристии, креста, архангелов и толкования Апокалипсиса. Что же до тайн, открытых «совершенным» и готовящимся стать таковыми, то они, вероятно, относятся к знанию о таинстве сошествия и вознесения Христа через семь небес, населенных ан-

---

[10] См. цитаты из источников и комментарии в: *Morton Smith*. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, pp. 197–199. Именно так, начиная с этой традиции тайных учений и практик иудаизма, была разработана литература *Меркабы*, и прежде всего тексты *Hekalat* (ibid., p. 198).

[11] Отрывок из Hypostases, приведенный Евсевием. Hist. Eccl., II, 1, 3–4; ср.: *Jean Daniélu*. Les traditions secrètes des Apôtres», p. 200.

гелами (ср.: Еф 4:9), и к индивидуальной эсхатологии, т.е. к мистическому пути души после смерти. Псевдо-Дионисий*[85] связывает этот мистический путь с устным апостольским преданием. «Так нам предстает преемственность гностических или духовных учителей, отличная от епископского преемства, которое передает апостольскую веру (...), но которое продолжает харизматическую традицию апостольских времен и самих апостолов»[12].

Эзотерические традиции апостолов продолжают иудейскую эзотерику, касающуюся таинства вознесения души и тайн горнего мира. Но эти учения встречаются также у мандеитов. Более того, они имеют аналоги в некоторых эсхатологических концепциях Египта (ср.§53) и Ирана. Наряду с другими идеями и верованиями, отличными от тех, что разделялись иудаизмом и христианством, эти встречаются у многих гностических, языческих и «гетеродоксальных» христианских авторов. Становится ясно, почему с определенного момента гнозис и эзотерика стали вызывать подозрение у церковной иерархии. Ссылаясь на устное и тайное апостольское предание, некоторые гностики могли вносить в христианство учения и практики, противоречащие самому этосу Евангелия. Опасность представляли не эзотерика или гнозис как таковые, но ереси, которые внедрялись под маской «инициатической тайны».

Естественно, пока Книга и догмы не были зафиксированы, лишь с натяжкой сходили за ересь иные смелые толкования проповеди Христа. Но в большинстве случаев «ересь» — т.е. ложное толкование евангельского благовестия — была налицо; например, когда отвергалась законность Ветхого Завета, а Бог-Отец считался злобным и сумасбродным демиургом. Или когда осуждался мир, как случайное и демоническое творение, и предавалась поношению жизнь, или когда отрицались воплощение, смерть и воскресение Сына Божьего. Правда, и ап. Павел считал, что в этом мире властвует сатана, а иудейские и христианские апокалипсисы предсказывали неминуемую гибель Земли. Но ни ап. Павел, ни авторы апокалипсисов не оспаривали саму божественную природу Творения.

§228. Гностические подходы

Трудно определить истоки духовного течения, известного под названием «гностицизм». Но следует различать многочисленные предшествующие или современные ему гнозисы, составляющие те или иные религии данной эпохи (зороастризм, культ мистерий, иудаизм и христианство), гнозисы, как мы увидим, несущие в себе некое эзотерическое учение. Добавим, что почти все мифологические или эсхатологи-

[12] *J. Daniélu.* Op. cit., p. 208 sq.

ческие темы, введенные в обиход другими гностическими авторами, предшествовали гностицизму *stricto sensu*. Некоторые из них засвидетельствованы в Древнем Иране и в Индии времен упанишад, в орфизме и платонизме; другие характеризуют синкретизм эллинистического типа, иудаизм, библейский и находящийся на стыке двух Заветов, или первые заявки о себе нарождающегося христианства. Однако то, чем определяется гностицизм *stricto sensu*, — это вовсе не более или менее органичная интеграция разрозненных элементов, а смелое и крайне пессимистическое перетолкование мифов, идей и теологуменов, имевших широкое обращение в ту эпоху[13].

Определение валентинианского гнозиса, переданное Климентом Александрийским, гласит, что освобождение можно получить, узнав, «чем мы были и чем стали; где мы были и куда мы вброшены, к чему мы стремимся и откуда мы были выкуплены; что такое рождение и что такое возрождение» (Extraits de Théodote, 78, 2). В отличие от упанишад, санкхья-йоги и буддизма, упорно уклоняющихся от дискуссии по поводу первопричины «падшести» человека, искупительное знание, о котором учат гностики, состоит прежде всего в откровении «тайной истории» (или, точнее, истории, оставшейся тайной для непосвященных); это происхождение и сотворение мира, истоки Зла, драма божественного искупителя, сошедшего на землю, дабы спасти людей, и окончательная победа трансцендентного Бога, победа, которая явит себя в завершении истории и разрушении космоса. Речь идет о *тотальном мифе*: он передает все ключевые события, от сотворения мира до сего дня, и, демонстрируя их взаимозависимость, утверждает достоверность эсхатона. Нам известны многие версии этого тотального мифа. Ниже мы приведем некоторые из них, выделяя, главным образом, наиболее значительную, разработанную Мани (§233).

Вернемся к валентиниановскому гнозису. Гностик узнает, что его *подлинная сущность* (т.е. душа) по происхождению и по природе — божественна, хотя сейчас она пленница его тела; что она находилась в области трансцендентного, но затем была вброшена в этот перстный мир, что она быстро движется к спасению и, в конечном итоге, будет освобождена из оков плоти; гностик, наконец, открывает, что если его рождение и означает низвержение в Материю, то возрождение его будет чисто духовным. Повторим основополагающие идеи: дуализм дух-материя, божественное (трансцендентное)-антибожественное; миф о низ-

[13] Так, например, учителя-гностики перетолковали миф о нисхождении Христа в мир, вырвав его из библейского контекста (Мессия, посланный Богом-творцом) и отнеся к совсем другой «сокровенной истории» (творение представляет собой зловещую трагедию и, следовательно, должно быть приписано некоему Демиургу или существу демонической природы, подлинному воплощению Зла).

вержении души (духа, божественной частицы), т.е. о ее воплощении в теле (подобном темнице); и уверенность в освобождении («спасении»), обретенном благодаря знанию, гнозису.

На первый взгляд, может показаться, что речь идет о бурном развитии в антикосмическом и пессимистическом ключе орфико-платонического дуализма[14]. На деле феномен гораздо сложнее. Человеческая драма, а именно, падение и спасение, есть отражение драмы божественной. Для спасения людей Бог посылает в мир Предвечное Существо, или своего собственного Сына. Это трансцендентное Существо претерпевает все унизительные последствия воплощения, но ему удается, до своего окончательного вознесения на небо, открыть нескольким избранным подлинное спасительное знание, гнозис. Некоторые версии усиливают драматизм сошествия на землю Сына, или трансцендентного Существа; впав во власть демонических сил и оплотненный низвержением в материю, он забывает собственную природу. Тогда Бог спешно посылает благовестника, который, «пробудив его», помогает вновь обрести сознание самого себя (это — миф о «Спасенном Спасителе», превосходно отраженный в «Гимне о Жемчужине»; ср §230).

Несмотря на некоторые иранские параллели, непосредственным прообразом Спасителя — благовестника Божьего, с очевидностью является Иисус Христос. Тексты, открытые в 1945 г. в Наг Хаммади (Верхний Египет), выявляют иудео-христианские истоки нескольких значительных гностических школ[15]. В то же время их богословие и мораль радикально отличаются от того, что проповедуют иудаизм и христианство. Прежде всего, для гностиков истинный бог — это не бог-творец, т.е. Яхве. Творение — дело низших, даже дьявольских сил; и космос есть демонический «сколок, подделка» горнего мира — концепция, немыслимая ни для иудеев, ни для христиан. Конечно, в позднем язычестве космогония утратила все свое позитивное религиозное значение. Но гностики идут еще дальше. Сотворение мира не только не является более доказательством божественного всемогущества — оно объясняется простой случайностью, произошедшей в горних сферах, или же последствием изначального нападения Тьмы на Свет (ср. манихей-

[14] Ср. §181 и сл. Напомним, что для Платона Демиург не является воплощением зла. Мир — это некий «Космос», а, стало быть, он совершенен и гармоничен. Для Плотина и для стоиков звезды суть божества, созерцание которых облегчает приобщение к умопостигаемым сущностям; ср. Ennéades, II, 9; IV. 8 и т.д. Что же касается воплощения души, для Плотина это — «падшесть», так как, воплотившись, душа теряет свою духовную полноту и автономию (IV, 8, 5.16); однако душа совершает нисхождение добровольно, дабы помочь существам, обретающемся в дольнем мире (IV, 8, 7.1).

[15] Так, например, Евангелие от Фомы, найденное в Наг Хаммади, представляет собой полную версию текстов Logia, приписываемых Иисусу, в Папирусах из Оксиринха, известных с 1897 г.; ср.: *H.Ch. Puech.* En quête de la Gnose, p. 33 sq. et passim.

ский миф, §233). Что же касается существования во плоти, как его воспринимали иудеи и христиане, то оно не вмещается в «священную историю», а подтверждает и являет падение души. Для гностика единственной достойной устремлений целью является освобождение этой божественной частицы и вознесение ее в небесные сферы.

Мы видели (§181 и сл.), что «падение» человека, т.е. воплощение души, занимало умы еще орфических и пифагорейских философов: оно объяснялось то как наказание за грех, совершенный на небе, то как результат плачевного выбора, сделанного самой душой. В первые века христианской эры многие писатели-гностики, да и не только гностики, внесли дополнения и изменения в эти два мифа[16].

Поскольку мир возник в результате случайности или катастрофы, поскольку в нем царит неведение и направляется он силами зла, гностик оказывается полностью отчужденным от своей собственной культуры и отвергает все ее нормы и институции. Внутренняя свобода, добытая путем знания, в гнозисе, позволяет ему свободно располагать собой и действовать по своему усмотрению. Гностик входит в элиту («отбор», произведенный Духом). Он принадлежит к разряду *пневматиков*, или «духовных» — «совершенных», «царских сынов», — лишь они одни будут спасены[17]. Совсем как риши, саньяси и йогины, гностик чувствует себя свободным от законов, управляющих обществом: он находится по ту сторону добра и зла. И если продолжать сравнение с индийским контекстом, то сексуальным техникам и оргиастическим ритуалам тантрических школ «левой руки» (ср. том III) соответствуют оргии гностических либертинских сект и прежде всего, фибионистов[18].

---

[16] Орфико-пифагорейскую идею о воплощении души как наказании, в сочетании с библейским мифом о падении Ангелов, заимствовали христианские или близкие к христианству гностики (Валентин, Маркион, Вардесан), а также Мани, автор «Korē Kosmou» и, возможно, Ориген. Что же касается нисхождения души «по доброй воле», тому виной либо ее «нарциссизм» (душа пленилась собственным образом, отраженным в мире материального), либо ее честолюбие. Такую концепцию разделяют Нумений Апамейский, автор «Поймандра», Плотин; ср. справочный материал, собранный в: *E.R. Dodds*. Pagan and Cristian in an Age of Anxiety, pp. 23–24.

[17] Вторая разновидность, *психики*, включает в себя тех, кто обладают душой (*psyché*) и, как таковые, способны испытывать тягу к горнему миру, но у них отсутствует дух (*pneuma*). Наконец, третья разновидность, *плотские* (*соматики* или *гилики*), всецело погружены в материальное и обречены на исчезновение. Из-за суетности этих двух категорий людей необходимо, чтобы учение сохраняло свою эзотеричность и передавалось тайно.

[18] Куда больше, нежели о критике или несогласии, здесь речь идет о бунте… упрямом, яростном, имеющем важное значение и далеко идущие последствия: бунте против человеческого удела, против самого бытия, мира и даже Бога. И этот бунт может как привести к концу концов — к *eversio, revolutio*, к перевороту в положении вещей, к взаимообращению идей левых и правых, внутренних и наружных, низших и высших, так и к нигилизму: нигилизму «гностиков-либертинцев», которые нарушают все естественные и нравствен-

§229. От Симона Волхва к Валентину

Христианские апологеты изобличают в Симоне Волхве первого еретика и предтечу всех ересей. Согласно некоторым историкам, Симон не гностик *stricto sensu*, но его адепты стали таковыми после катастрофы 70 г.[19]

Апостол Петр столкнулся с симоновским движением в Самарии, где Симон проповедовал «Всемогущество Господа, называемого Великим»[20]. Действительно, сам он почитался как «перво-бог», а его сподвижница, Елена, подобранная Волхвом в каком-то притоне Тира, считалась последним из павших воплощений божественной «Мысли» (*Ennoia*); выкупленная Симоном, Елена-*Ennoia*, стала средством вселенского искупления. Симон Волхв интересен для историков религии как создатель культа Елены и инспирированной ею мифологии. Союз «волхва» и блудницы обеспечивает вселенское спасение, так как, в действительности, это союз представлет собой воссоединение Бога и Божественной премудрости.

Память об этой эксцентричной паре скорее всего навеяла легенду о Фаусте, архетипе чародея. Симон, действительно, пользовался в Риме известностью как *Faustus* («Избранник»), а Елена, сподвижница его, была в предыдущем существовании Еленой Троянской. Но в первые столетия христианской эры имела хождение история о серьезной распре, касающейся главным образом волхва и апостола Петра. По легенде, будучи в Риме, и собрав большую толпу зевак, Симон объявил о своем вознесении на Небо, но по молитве апостола жалким образом низвергнулся вниз.

По многим причинам поучителен пример Маркиона. Он родился около 85 года в Понте; будучи сыном епископа Синопского, он придерживался обычаев ортодоксального христианства, но чрезмерно развивал павлинистский антииудаизм. Маркион отвергает Ветхий Завет и устанавливает собственный канон, сведенный к Евангелию от Луки и Посланиям ап. Павла, к чему он присовокупляет сборник «Antitheses», в котором излагает основы своего богословия. Ок. 144 г. Маркион тщетно пытается снискать одобрения пресвитеров в Риме. Отлученный

ные законы, злоупотребляют своим телом и всем на свете, дабы все унижать, истощать, отвергать и разрушать; к нигилизму какого-нибудь Василида, для которого любое существо, любая вещь, сам универсум, взятый во всей полноте своего становления, предназначены к тому, чтобы обрести в ночи "Великого Неведения", в мире "небытия" свое окончательное завершение» (*H.-Ch. Puech.* En quête de la Gnose, vol. 1, p. XXII).

[19] Ср.: *R.M. Grant.* Gnosticism and Early Christianity, p. 70 sq.; *J. Daniélou.* Nouvelle histoire de l'Eglise, p. 87.

[20] Деян 8:10. Однако неочевидно, что Волхв и Симон Деяний — это одно и то же лицо; ср.: *Jonas.* The Gnostic Religion, p. 103.

от церкви, он продолжает разрабатывать свое учение, не изменяя его радикализма, и закладывает основы истинной Церкви. Превосходному организатору, ему удалось обратить большое число христианских общин в бассейне Средиземноморья. Новое богословие имело значительный успех и по этой причине беспрестанно подвергалось нападкам ортодоксальных писателей. Однако с середины III в. маркионизм на Востоке приходит в упадок и исчезает менее чем за столетие.

Маркион разделяет основы гностического дуализма, не разделяя, правда, его апокалиптической направленности. Его дуалистическая система противополагает Закон и Право, установленные Ветхозаветным Богом-творцом, Любви и Евангелию — откровениям Благого Бога. Последний посылает своего сына, Иисуса Христа, освободить людей от рабства Закона. Иисус воплощается в теле, которое, не будучи материальным, способно чувствовать и страдать. В своей проповеди Иисус славит Благого Бога, но избегает уточнения, что речь идет не о Ветхозаветном Боге. Тем не менее именно из проповеди Иисуса Яхве узнает о существовании некоего трансцендентного Бога. И в отмщение предает Иисуса его гонителям. Но смерть на кресте несет спасение, так как своей жертвой Иисус выкупает человечество у Бога-творца. Все же мир остается во власти Яхве, и «верные» будут подвергаться гонениям до скончания века. Только тогда откроет себя Благой Бог: он соберет «верных» в Царствии Своем, а все прочие, весь их мир и Бог-творец, будут уничтожены.

Другой самаритянин, по имени Менандр, ввел гностическое учение в Антиохии. Он называл себя Искупителем, сошедшим с небес, дабы спасти людей (*Ириней*.«Adversus haereses», I, 23, 8). Крещеные им становились «превыше ангелов». Его духовный наследник, Саторнил (который подвизался в Антиохии прибл. между 100 и 130 гг.) противопоставлял сокрытого Бога Богу иудеев, всего лишь нáбольшему у ангелов-творцов. Он порицает институт брака, объявляя его сатанинским делом (*Ириней*, I, 24, 2). В его богословии главенствует дуализм. По Иринею, Саторнил первым заговорил о двух категориях людей: тех, кто причастен, и тех, кто не причастен к небесному свету.

Серинтий, иудео-христианин, современный Иоанну (*Ириней*, Ш, 3, 4), учит, что мир был сотворен демиургом, не знавшим истинного Бога; вот первое проявление гностицизма *stricto sensu*. По Серинтию, Иисус — это сын Иосифа и Марии; при его крещении Христос снизошел на него в виде голубя и открыл ему Неведомого Отца, а потом, перед Страстями, снова вознесся к Богу-Отцу (*Ириней*, I, 28).

Иудео-христианский гностицизм, распространенный в Азии и Сирии, проник и в Египет. Серинтий поселился в Александрии, где ок. 120 г. Карпократ обнародовал сходное учение: Иисус является сыном

Иосифа, но его освятила «сила небесная» (*Ириней*, I, 23, 1). Тот, кого осенит эта сила, становится равным Иисусу и могущим совершать те же самые чудеса. Специфической чертой карпократовского гнозиса является его радикальный аморализм; «кажется, что он поднял гностический мятеж не только против иудейского Бога, но и против закона»[21]. Василид, другой александриец, современник Карпократа, дает первый синтез учений, проповедуемых адептами Симона Волхва. Он разрабатывает пространную и сложную космологию гностического толка, умножая в умозрении небеса и правящих ими ангелов: он насчитывает их 365[22]. Василид полностью отвергает иудейский Закон: Яхве является лишь одним из ангелов-творцов мира, хоть и ищет над последними власти и стремится их всех себе подчинить (*Ириней*. I, 24, 4).

Самым значительным учителем-гностиком был, вне всякого сомнения, Валентин, один из величайших богословов и мистиков своего времени. Родившийся в Египте и получивший образование в Александрии, он учительствовал в Риме между 135 и 160 гг. Но из-за того, что ему не удалось получить епископский сан, он порвал с Церковью и покинул Город[23]. Разрабатывая свою грандиозную систему, Валентин ставит перед собой цель объяснить существование зла и падение души не с точки зрения дуализма — т.е. вмешательством антибога, — но как драму, произошедшую внутри самого божества. Невозможно вкратце передать блестящий и смелый валентинианский синтез. Но краткий пересказ, тем не менее, имеет свои преимущества: можно опустить длинные генеалогии, «эманации» и «проекции», приводимые с натянутой монотонностью, дабы указать на корни и объяснить природу драматического события, затронувшего все реальности, космические, жизненные, душевные и духовные[24].

Согласно учению Валентина, Отец, абсолютный и трансцендентный первопринцип, невидим и непостижим. Он сочетается со

---

[21] *Jean Daniélou*. Nouvelle histoire de l'Eglise, 1, p. 96.

[22] См. тексты и комментарии в: *Leisegang*. La Gnose, p. 143 sq. Ср. также ремарки по теме в: *Grant*. Gnosticism and early Christianity, p. 142 sq.

[23] Прибл. до 1950 г. единственными источниками по валентинианскому богословию были отрывки и выдержки, дошедшие до нас в произведениях Иринея, Климента Александрийского и Ипполита, которые сами, впрочем, пользовались в основном трудами его (Валентина) учеников. Но Евангелие Истины, найденное в Наг Хаммади, хотя и не принадлежит перу Валентина, бесспорно, представляет его мысль. Другие тексты из Наг Хаммади (например, «Трактат о Трех Природах» и «Послание Регию по поводу воскресения») относятся к валентинианской школе.

[24] Притягательность целого ряда таких «родословных» и всевозможных длиннот является характерной чертой этого времени. Тенденция множить промежуточные этапы и посредников между Абсолютом и разными категориями реальности обнаруживается не только у философов (например, у Плотина), но и у писателей-гностиков — главным образом, у Василида, Валентина, Мани; эта тенденция стала навязчивым клише.

своей супругой, Мыслью (*Ennoia*), и порождает 15 пар эонов, в целокупности составляющих Плерому[25]. Последний из эонов, София, ослепленная желанием познать Отца, вызывает кризис, в результате чего рождаются зло и страсти. Изгнанная из Плеромы, София и ее уродливые творения порождают низшую мудрость. В горнем мире сотворяется новая пара, Христос и его женская половина, Святой Дух. Наконец, восстановленная в своем изначальном совершенстве, Плерома порождает Спасителя, также названного Иисусом. Нисходя в дольние миры, Спаситель создает «невидимую материю» с гилическими (материальными) элементами, происходящими из низшей Мудрости, а из душевных элементов он создает Демиурга, т.е. Бога *Бытия*. Последний не знает о существовании горнего мира и считает себя единственным Богом. Он творит материальный мир и соделывает, одушевляя их своим дыханием, две категории людей, «гилических» (вещественных) и «психических». Но духовные элементы, происходящие из высшей *Sophia*, вводят себя в дыхание Демиурга без его ведома и порождают род «пневматиков»[26]. Для того, чтобы спасти эти духовные частицы, ставшие пленницами материи, Христос спускается на землю и, не воплощаясь в собственном смысле этого слова, открывает освободительное знание. Так, пробужденные гнозисом, пневматики, и *только они*, возносятся к Богу.

Как отмечает Ханс Йонас, в системе Валентина материя обладает духовным происхождением и объясняется божественной историей. Материя, по сути, является неким состоянием или «страстью» абсолютного Существа, а в более точном смысле — «застывшей внешней экспрессией» этого состояния. Неведение («слепота») Софии — вот первопричина существования Мира[27] — идея, напоминающая индийские концепции (разделяемые различными школами веданты и санкхья-йоги). И совсем как в Индии, неведение и ведение характеризуют два типа онтологий. Ведение, знание, составляет первоначальное условие Абсолютного; неведение — это следствие разлада внутри Абсолюта. Но спасение, обретаемое в знании, равнозначно космическому событию (ср.: Jonas, p. 175). Спасение последнего «пневматика» будет сопровождаться уничтожением мира.

---

[25] Термин Плерома (*pleroma*, «полнота») означает духовный мир, обращающийся вокруг изначального божества; он создан целокупностью эонов.

[26] Это объясняет наличие трех разновидностей людей — концепцию, разделяемую всеми гностиками; ср. §228.

[27] *Hans Jonas*. The Gnostic Religion, p. 174.

§230. Гностические мифы, образы и метафоры

Амнезия (т.е. утрата собственной идентичности), сон, опьянение, оцепенение, плен, падение, тоска по утраченной родине выстраиваются в ряд типично гностических символов и образов, несмотря на то, что придумали их вовсе не учителя-гностики. Обратившись к Материи и желая познать плотские утехи, душа теряет себя. «Она забывает о своей родине, своем подлинном источнике, о своей вечной сущности»[28]. Самый драматический и трогательный образец гностического мифа об амнезии и анамнезе представляет собой «Гимн о Жемчужине», дошедший до нас в Деяниях Фомы. Некий принц приезжает с Востока в Египет на поиски «прекрасной жемчужины, которая укрыта посреди моря, море обвито змеем, змей издает громкий шип». В Египте его берут в плен местные жители, кормят своей едой, и принц забывает, кто он и что он. «И забыл я, что был царским сыном, и служил я их царю; забыл я о жемчужине, за которой послали меня родители мои, и под действием пищи их впал я в глубокий сон». Но родители принца узнали о том, что с ним произошло, и послали ему письмо. «Пробудись, восстань ото сна и услышь слова послания нашего. Вспомни, что ты — царский сын. Взгляни, в какое рабство ты впал. Вспомни о жемчужине, ради которой послан был ты в Египет». Письмо прилетело в образе птицы-орла, опустилось на принца и превратилось в слово. «От голоса и от шелеста я пробудился и восстал ото сна. Я подобрал письмо, облобызал, сорвал печать, прочел (...). Вспомнил я, как был сыном царственных родителей (...) Вспомнил я о жемчужине, ради которой послан был я в Египет, и принялся заклинать змея, издававшего громкий шип. Я усыпил его, закляв, затем произнес над ним имя отца своего, унес жемчужину и почел себя должным вернуться в родительский дом»[29].

Вот миф о «Спасенном Спасителе», *Salvator salvatus*, в наиудачнейшем варианте. Добавим, что для каждого мифологического мотива в различных гностических текстах можно найти свои параллели[30]. Море и Египет — это общепринятые символы материального мира, в который погружается человеческая пленница-душа и сам призванный освободить ее Спаситель. Нисходя по «небесам», герой совлекает с себя «светоносные ризы» и облачается во «вретище», уподобляясь местным жителям; это «плотяные ризы», тело, в которое он воплощается. В мо-

---

[28] Учение поздней гностической секты, арранитов; ср.: *Jonas*. Op. cit., p. 63.

[29] Этот текст переведен и прокомментирован, помимо прочих авторов, у: *H. Leisegang*. La Gnose, pp. 247–48; *Jonas*. Op. cit., pp. 112–124; *R.M. Grant*. Gnosticism. A source book, p. 116 sq.

[30] Йонас приводит параллели терминам *вретище* и *небесные ризы*, *змей*, *послание* и *вознесение*; ср.: Op. cit., p. 116 sq.; см. также: *H.-Ch. Puech*. En quête de la Gnose, II, p. 118 sq. — *Annuaire du Collège de France, 1962–63*.

мент вознесения он встречает светоносные ризы, «подобные ему самому», и понимает, что этот «двойник» и есть его подлинное «Я». Встреча с трансцендентным «двойником» напоминает иранскую концепцию небесного образа души, *daēnā*, встречающей покойного на третий день после его смерти (ср. т. I, §111, с библиографией). Как отмечает Йонас, открытие этого трансцендентного начала в самом Себе составляет главный элемент гностической религии[31].

Тема амнезии, вызываемой погружением в «Жизнь» (Материю), и анамнеза, достигаемого благодаря поступкам, песнопениям или словам некого «вестника», встречается также в средневековом индийском фольклоре. Одна из самых известных легенд отображает потерю памяти Машьендранатом. Этот йогин влюбился в одну царицу, поселился в ее дворце, совершенно забыв, кто он такой, или, по другой версии, оказался в плену у женщин «страны Кадали». Узнав о пленении учителя, его ученик Горакнат предстает перед Машьендранатом в образе танцовщицы и начинает плясать, распевая загадочные песни. Постепенно учитель вспоминает, кто он: осознает, что «путь плоти» ведет его к смерти, что его «забытье», по сути, является забвением собственной подлинной бессмертной природы и что «чары Кадали» — не что иное, как мираж профанной жизни. Горакнат объясняет ему, что это богиня Дурга вызвала «забытье», которое чуть не стоило ему бессмертия. Чары эти, добавляет он, означают вечное проклятие неведения, наброшенное «Природой» (т.е. Дургой) на человеческое существование[32].

Истоки этой фольклорной темы восходят к эпохе упанишад. Можно припомнить аналогию из «Чхандогья-упанишады» (человек, которого похитили злодеи и, завязав ему глаза, увели далеко от родного города) и толкование Шанкары: похитители и повязка на глазах означают неведение и иллюзию, снимающий повязку — это Учитель, открывающий подлинное знание; дом же, в который удалось вернуться пленнику, означает его атмана, подлинное «Я», идентичное Абсолютной Сущности, Брахману (ср. выше, §136). Санкхья-йога дает аналогичное положение: Сам (пуруша) является «посторонним», у него нет ничего общего с Миром (пракрити). Как и для гностиков, Сам (Дух, *pneuma*) — это одинокий, бесстрастный и бездеятельный созерцатель спектакля жизни и истории (ср. §136 и сл.).

---

[31] Op. cit., p. 124. В Евангелии от Фомы Иисус (речение 84) говорит ученикам: «Как только вы увидите ваши образы, встающие перед вами, которые не мертвы, не живы, как же велико будет то, что вы испытаете» (перев. *Puech*). «Образ» (*eikōn*), т.е. Сам, трансцендентное «Я», описан также, как «ангел»; ср. *Puech.* Op.cit., pp. 130 sq., 142 sq. Встречу трансцендентного «Я» с «ангелом» можно уподобить незабываемому опыту единения атман-брахман.

[32] Ср.: *Eliade.* Le Yoga, p. 311 sq.

Взаимовлияния, в том или ином смысле, не исключены, но, вероятнее всего, мы имеем дело с параллельными духовными течениями, возникшими в кризисный момент, много веков назад, в Индии (упанишады), в Греции и в Восточном Средиземноморье (орфизм и пифагорейство), в Иране и в эллинистическом мире. Большинство образов и метафор, используемых авторами-гностиками, имеют славную историю и даже предысторию — и очень широко распространены. Один из излюбленных образов — это образ сна, уподобляемый неведению и смерти. Гностики утверждают, что люди не только спят, но и предпочитают спать. «Отчего все вы так любите сон и спотыкаетесь вместе с теми, кто спотыкается?» — спрашивает Ginzā[33]. «Да восстанет спящий от крепкого сна» — написано в Апокалипсисе от Иоанна[34]. Тот же мотив, как мы увидим, существует в манихействе. Но формулировки его не являются монополией авторов-гностиков. Послание к Ефессянам (5:14) содержит такую анонимную цитату: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых и осветит тебя Христос». Поскольку сон (*Hypnos*) — близнец Танатоса (Смерти), и в Греции, и в Индии, так же, как и у гностиков, слово «будить» имело «сотериологическое» значение в широком смысле слова (Сократ «пробуждает» своих собеседников, подчас против их воли).

Речь идет об архаической и повсеместно распространенной символике. Победа, одержанная над сном, и продолжительное бодрствование представляют собой весьма типичное инициатическое испытание. В некоторых австралийских племенах тем, кому предстоит инициация, либо запрещено спать в течение трех дней, либо, по крайней мере, ложиться до рассвета[35]. Можно напомнить о печально провалившемся инициатическом испытании знаменитого героя Гильгамеша: он не смог побороть сон и так упустил возможность обрести бессмертие (ср. §23). В северо-американском мифе, схожем с историей Орфея и Эвридики, одному человеку удалось спуститься в Ад, где он находит свою недавно умершую супругу. Владыка Ада обещает, что даст ему вывести жену обратно на землю, если он сумеет прободрствовать всю ночь. Но, не справившись с этим дважды (даже поспав днем, чтобы не устать), человек не смог прободрствовать до рассвета[36]. Очевидно, что «не спать» означает не только победу над физической уста-

---

[33] Цитата приведена в: *Jonas.* Op. cit., p. 70. В другом контексте Ginzā повествует о том, как Адам восстал ото сна и возвел очи к месту «света»; ср.: *Jonas.* p. 74.

[34] Ср.: *J. Doresse.* Les livres secrets des gnostiques d'Egypte, I, p. 227. «Я глас, что пробуждает ото сна в Эоне ночи». Так начинается фрагмент гностического текста, сохраненный Ипполитом (Refut. V, 14, I).

[35] *Eliade.* Naissance mystiques, p. 44.

[36] Ср.: *Eliade.* Le Chamanisme, p. 281 sq.

лостью, но и, прежде всего, доказательство духовной силы. Оставаться «бдящим», быть в полном сознании означает *присутствовать в духовном мире*. Иисус непрестанно призывает своих учеников бодрствовать (ср., например, Мф 24:42). Гефсиманская ночь обретает трагическую окраску из-за неспособности учеников бодрствовать с Иисусом (ср. §219).

В гностической литературе неведение и сон в равной степени обозначены термином «опьянение». Евангелие Истины сравнивает того, «кто обладает знанием», с человеком, который, «проснувшись в похмелье, трезвеет, возвращается к самому себе, и снова говорит то, что подлинно свойственно ему»[37]. «Пробуждение» влечет за собой анамнез, обретение заново подлинной сущности души, т.е. узнавание ее небесной природы. «Восстань, светоносная душа, ото сна опьянения, в который впала ты, — написано в одном манихейском тексте. — Иди за мной в место высокое, где и пребывала ты изначально». В традиции мандеев небесный Вестник обращается к Адаму, пробудив его от крепкого сна: «Не спи, не дремли, не забывай о том, что возложил на тебя Господь[38].

Итак, большая часть этих образов: неведение, амнезия, плен, сон, опьянение, — становятся в гностической проповеди метафорами *духовной смерти*. Знание дает *подлинную* жизнь, т.е. спасение и бессмертие.

§231. Принявший муки Параклет

Мани родился 14 апреля 216 года в Вавилонии, в Селевкии Ктесифоне. По преданию, его отец, Патек, три дня подряд слышал голос, повелевающий ему не есть мяса, не пить вина и избегать женщин. Смущенный Патек примкнул к секте гностиков-крестильников, или елказаитов[39]. Мани родился калекой (скорее всего, он был хром). Когда ему исполнилось четыре года, отец взял его к себе, чтобы воспитывать в елказаитской общине. Двадцать с лишним лет (с 219-220 по 240 гг.) Мани воспитывался в этой общине ревностных иудео-христиан. Поэтому не следует пренебрегать христианскими элементами в манихейском синтезе. И тем не менее религиозное призвание Мани проявилось в столкновении с богословием, эсхатологией и обрядами христианства. Два откровения, полученные им в возрасте 12 и 24 лет, открыли ему личное

[37] Евангелие Истины, 22:18–20; *James M. Robinson.* The Nag Hammadi Library, p. 40 (перевод Georges W. MacRae).

[38] Ср.: *Jonas.* Op. cit., pp. 83–84; Puech. Op. cit., II, pp. 210–211; см. также: *Eliade.* Aspects du mythe, p. 159 sq.

[39] Смешанная иудео-христианская секта, основанная в 100 г., в Парфянском царстве Елкаем.

призвание и побудили порвать с сектой елказаитов. Сам Мани посвятил нас в суть этих откровений. Некий ангел передал ему благовестие «Владыки Рая и Света» (Верховный и Благой Бог манихеев). В первый раз ему предписывалось оставить общину своего отца. Через двенадцать лет, в 240 г., второе благовестие побудило его к непосредственному действию: «Теперь для тебя пришел срок прилюдно явить себя и проповедовать, не таясь, твое учение»[40].

Мы почти ничего не знаем о той духовной работе, которая сделала из болезненного юноши неутомимого апостола, проповедника новой религии спасения. Мы не знаем и причин, побудивших его совершить свое первое апостольское путешествие в Индию*[86] (с 240–241 до начала 242 или 243 гг.)[41]. В любом случае, общение с некоторыми представителями индийской духовности не прошло впустую ни для Мани, ни для Индии. Призванный новым царем Шапуром I, Мани уезжает в Белапат (Гундешапур), столицу империи Сасанидов. Шапур находился под большим впечатлением от пророка и предоставил ему и его миссионерам полную свободу проповедовать на территории всей Империи. Это послужило официальным признанием новой религии, и дата 21 марта 242 г. (или, по другому календарю, 9 апреля 243 г.) сохранилась в благоговейной памяти верующих.

У нас мало сведений о биографии Мани времен царствования Шапура I, с 242 по 273 г. Это значит, что о жизни пророка мы не знаем почти ничего, кроме ее начала (два откровения, «обращение» Шапура) и конца (немилость и смерть). Однако он определенно поддерживал хорошие отношения с царем и предпринимал длительные путешествия, проповедуя по всей иранской Империи вплоть до ее восточной границы. Кроме того, он отправил многие миссии проповедников вглубь самой Империи и за границу (в Египет, Бактрию и т.д.).

В апреле 272 г. Шапур умирает, и ему наследует сын, Хормизд. Мани спешит с ним встретиться. От нового правителя он получает продление срока действия охранных грамот и разрешение на выезд в Вавилонию. Но всего через год Хормизд умирает, и трон переходит к его брату, Бахраму I. По требованию нового царя Мани приезжает ко двору в Гундешапур, совершив перед тем путешествие, которое считается

---

[40] *Fihrist.* p. 50 (перевод *H.Ch. Puech.* Le manichéisme, p. 43.). Согласно манихейскому преданию, Пророк покинул баптистскую секту крестильников добровольно. Однако, скорее всего, он был исключен из нее иерархами.

[41] «Хотел ли он избежать преследования властей, обеспокоенных манихейской проповедью? Или изучить буддийское учение? Или, напротив, идти по стопам Апостола Фомы и завоевать своей проповедью христианские общины, уже существующие в стране?» (*Puech.* p. 44).

«вершиной его пастырского служения» и «прощальным визитом апостола в места его юности и к церквям, им самим созданным»[42].

Действительно, по приезде Мани был обвинен главой магов Картером, воплощением мандейской нетерпимости, в том, что его проповедь отвращает подданных от официальной религии. Встреча с царем была бурной. Когда Мани говорил о божественном характере своего служения, Бахрам воскликнул: «Отчего же это откровение было даровано тебе, а не Нам, повелителю страны?» На что Мани оставалось лишь ответить: «Такова воля Божия!»[43]. Он был осужден, закован в цепи и брошен в темницу. Эти цепи (три на руках, три на ногах, одна на шее) мешали любому его движению, и вес их (около двадцати килограммов) причинял жестокую боль. «Страсти», которые манихеи назвали христианским термином «распятие», продолжались в течение 26 дней[44]. Все же пророка позволили навещать собратьям по вере, о чем предание сохранило нам, в переработанном виде, большое количество поучительных эпизодов. Мани умирает 26 февраля 277 г. в возрасте 60 лет. Тело его было разрублено на части, голова выставлена на городских воротах, а останки брошены на съедение псам.

Сразу же после смерти пророка Бахрам издал указ о безжалостном подавлении манихейства. Церковь Мани, казалось, находится на грани полного уничтожения. Однако она не перестала развиваться в последующий период, распространяясь на Запад до Иберийского полуострова, а на Восток — до самого Китая.

§232. Манихейский гнозис

Манихейство — это прежде всего гнозис, и как таковой он составляет часть большого гностического течения, о котором идет речь. Но в отличие от прочих основателей сект, Мани пытался создать доступную всем универсальную религию, а не эзотерическое учение, предназначенное только для посвященных. Он признавал ценность некоторых прежних религий, но считал их неполными. С другой стороны, он заявлял, что его Церковь вобрала в себя суть всех Священных Писаний и

---

[42] *Puech.* Le manichéisme, p. 50. Согласно преданию, Мани обратился к своим соратникам со следующими словами: «Посмотрите на меня и насытьтесь мной, дети Мои, что же до тела моего, то я ухожу от вас» (ср.: *Françoise Decret.* Mani et la tradition manichéenne, p. 67).

[43] *Puech.* Op. cit., p. 51; ср.: *Decret,* p. 68.

[44] Мани страстно молит своего Бога: «Я указал путь сынам высшего. Я исполнил твой наказ, ради которого был послан в этот мир. Теперь дай мне удостоиться покоя освобождения, дабы не видеть мне больше лиц врагов и не слышать больше их зычного гласа. Дай мне теперь великий венец славы». (*F.C. Andreas.* Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III, p. 863).

всю прочую премудрость: «Как река соединяется с другой рекой, чтобы создать могучий поток, так в мои Писания влились древние книги; и они создали великую Премудрость, какой не знали предыдущие поколения» («Кефалайа»*[87], CLIV, перевод *Puech*. Op. cit., p. 69). В самом деле, Мани отводит огромную роль Иисусу и усваивает идею о Параклете (Святом Духе); он заимствует индийскую теорию о перевоплощении душ и, что крайне важно, перенимает основные иранские идеи, прежде всего — дихотомию света и тьмы и эсхатологический миф. Характерным синдромом ментальности того времени был синкретизм. В случае Мани он было также и тактической необходимостью. Мани хотел распространить свою Церковь на всю персидскую Империю, «от края до края». Стало быть, ему следовало пользоваться религиозными языками, привычными и западным, и восточным областям. Однако несмотря на видимую разнородность его составляющих, манихейство, по сути, представляет собой оригинальное творение, отмеченное поразительным внутренним единством.

Универсальной, как буддизм и христианство, религии, манихейству, как и этим двум церквям, предстояло стать религией миссионерской. Согласно Мани, проповедник «должен вечно скитаться по миру, проповедуя учение и наставляя людей в истине»[45]. Наконец, и здесь тоже соответствуя *Zeitgeist*, манихейство — это религия Книги. Чтобы избежать распрей и ересей, сотрясавших зороастризм, буддизм и христианство, Мани сам составил семь трактатов, из которых складывается его канон. За исключением первого, «Шапурагана», написанном им на среднеперсидском, остальные написаны на сирийском или на восточно-арамейском. От этого пространного творчества сохранилось немного, и то лишь в переводах; но число и разнообразие языков, на которых эти отрывки дошли до нас (согдийский, коптский, турецкий, китайский и т.д.), говорят о беспрецедентном успехе манихейской проповеди.

Как во всех гнозисах и как в случае санкхья-йоги и буддизма, путь к освобождению начинается со строгого анализа человеческого удела. Самим фактом жизни на этой земле, т.е. существованием «во плоти», человек обречен на страдание, а это означает, что он находится во власти Зла. Освобождение может быть получено лишь в гнозисе, единственной подлинной науке, *которая ведет* к *спасению*. По учению гностиков, Космос, управляемый Злом, не может быть делом Бога, трансцендентного и благого, но делом врага Божьего. Таким образом, существование нынешнего мира предполагает предшествующее, докосмическое состояние — как страдательный удел падшего человека предполагает ситуацию изначального блаженства. Суть манихейского учения

[45] *Al-Beruni*. Chronology, p. 190; *Puech.*, p. 64.

сводится к двум формулам: *два начала и три времени*[46]. Эти две формулы составляют основу постгатической иранской религиозности. Можно сказать, что манихейство — это иранский образ гнозиса в эпоху синкретизма. С одной стороны, Мани перетолковал некоторые традиционно иранские концепции; с другой же, он вобрал в свою систему огромное множество элементов различного происхождения (индийских, иудео-христианских, гностических).

Своим последователям манихейство давало не только некоторую нравственную систему и сотериологический метод, но и, главное, тотальное, абсолютное знание. Знание равнозначно анамнезу: адепт осознает себя частицей света, а, стало быть, осознает свою божественную природу, так как Бог и душа единосущны. Неведение — это результат смешения духовного и телесного, духа с материей (такая концепция господствовала в Индии и других странах с V в. до н.э.). Но для Мани, как и для всех учителей-гностиков, спасительный гнозис включает в себя также знание сокровенной (или забытой) истории Космоса. Адепт обретал спасение, оттого что *познавал* истоки универсума, причину сотворения человека, повадки Князя Тьмы и приемы противостояния ему Отца Света. Современников потрясало «научное объяснение» некоторых космических явлений, и прежде всего фаз луны. В великом, разработанном Мани космогоническом и эсхатологическом мифе природа и жизнь действительно играют огромную роль: драма души отражается в морфологии и судьбе универсальной жизни.

§233. Великий Миф: падение и спасение божественной души

В начале начал, в «первом времени», две природы или субстанции, Свет и Тьма, Добро и Зло, Бог и Материя сосуществуют, разделенные некоей границей. На севере правит Отец Величия (сходный с Богом-Отцом христиан и с иранским Зурваном), на юге — Князь Тьмы (Ахриман или, для христиан, Дьявол). Но «беспорядочное движение» Материи увлекает Князя Тьмы к верхней границе его царства. Завидев сияние Света, он воспламеняется желанием завладеть им. Тогда Отец решает дать отпор противнику. Он *вызывает*, т.е. изводит из Себя Матерь Жизни, а та, в свою очередь, отделяет от себя еще одну ипостась, первочеловека (Ормизд — в иранской версии). С пятеркой своих сыно-

[46] Согласно одному из текстов турфанских фрагментов, переведенному П. Пеллиотом (*JA*, 1913, p. 110 sq.), тот, кто «стремился приобщиться к вере», должен был знать, что существуют два совершенно различных по своей природе начала, Свет и Тьма, и три времени: предшествующее, когда мир еще «не начал быть» и Свет был отделен от Тьмы; промежуточное, после нападения Тьмы на область Света; и, наконец, завершающее, когда два начала снова окажутся разделенными.

вей, которые суть его «душа», его «доспехи» из пяти слоев света, первочеловек нисходит до границы. Он сражается с Тьмой, но терпит поражение, и демоны (архонты), пожирают его сыновей. Этот разгром знаменует собой начало космического «смешения», но одновременно обеспечивает конечную победу Бога. Ибо Тьма (Материя) обладает теперь частичкой Света, т.е. частицей божественной души, и Отец, предуготовляя ей освобождение, в то же время готовит свою окончательную победу над Тьмой.

Во «втором времени» Отец *вызывает* Дух Живой, который нисходит во Тьму, берет за руку первочеловека[47] и возносит его к небесной отчизне, Раю Света. Сразив демонов-архонтов, Дух Живой из шкур их сотворяет небеса, из их костей — горы, а из их мяса и экскрементов — землю (здесь узнается древний миф о творении через жертву Исполина или первочудовища вроде Тиамат, Имира, Пуруши). Кроме того, он совершает первый этап освобождения Света, сотворяя Солнце, Луну, звезды — из частей, не слишком пострадавших от соприкосновения с тьмой.

Наконец, Отец приступает к последнему этапу *призывания* и производит эманацию Третьего Посланника. Тот организует Космос в подобие машины для сбора — и, в конечном счете, освобождения — все еще находящихся в плену частиц Света. В первые 15 дней частицы поднимаются к Луне, которая становится полной; во второй половине Свет переносится с Луны на Солнце и, в конечном итоге, на свою небесную родину. Но в плену еще остаются частицы, которые проглотили демоны. Тогда Посланник предстает перед демонами в виде обнаженной девы необычайной красоты, причем демоницы видят в том же самом существе прекрасного нагого юношу (непристойное, «демоническое» толкование андрогинной природы небесного Посланника). Воспламенившись желанием, архонты извергают семя и вместе с ним — проглоченный ранее свет. Семя их, упав на землю, дает жизнь всем видам растений. Что же касается дьяволиц, то они, к тому времени уже беременные, производят на свет — при виде прекрасного юноши — «нерожденное потомство», которое, оказавшись на земле, поедает почки на деревьях вместе со светом, который те в себе содержали.

Устрашенная тактикой Третьего Посланца, Материя, персонифицированная в Вожделении, задумывает сотворить для оставшихся в плену частиц Света темницу покрепче. Два демона, один мужского, другой женского пола, пожирают все «нерожденное потомство», чтобы снова завладеть всем Светом, затем совокупляются друг с другом. Так были зачаты Адам и Ева. Как пишет А.Ш. Пюэш, «наш род появился на

[47] Рукопожатие станет главным манихейским ритуалом.

свет вследствие отвратительных каннибальских и половых актов. Он, род человеческий, хранит на себе стигматы этого дьявольского происхождения: тело — звериную форму архонтов — и *libido*, желание, которое побуждает человека к совокуплению и бесконечному воспроизводству, т.е., по замыслу Материи, к удержанию в плену светоносной души, которую через зачатие бесконечно передают, "переливают" из плоти в плоть» (Op. cit., p. 81).

Но так как наибольшее количество света отныне сосредоточено в Адаме, именно он и его потомство становятся главным объектом спасения. Эсхатологический сценарий повторяется: как первочеловек был спасен Духом Живым, так ущербный, не обладающий знанием Адам пробужден Спасителем, «Сыном Божьим», воплощенном в Ормизде или в Иисусе-Свете. Именно воплощение спасительного Разума («Бог *Noûs*», сам *Noûs*) приходит, чтобы спасти в Адаме собственную душу, заблудшую и закованную Тьмой (*Puech*, p. 82). Как и в других гностических системах, освобождение происходит в три этапа: пробуждение, откровение спасительного знания и анамнез. «Адам осмотрел самого себя и узнал, кто он...». «Душа блаженного, вновь "поумнев", возродилась»[48].

Этот сотериологический сценарий стал эталонным для всех религий спасения через гнозис, современных и будущих. До скончания века частица света, т.е. божественной души, будет пытаться «проснуться» и, в конце концов, освободить свою другую часть, замурованную в мире, в телах людей и животных и во всех видах растений. Больше всего божественной души — в деревьях, послуживших виселицей страждущему Христу, *Jesus Patibilis*. Как сказано манихеем Фаустом, «Иисус, Жизнь и Спасение человеков, повешен на каждом древе»[49]. Сколько будет существовать мир, столько продлится распятие и предсмертные муки исторического Иисуса. Правда, частицы Света, т.е. души блаженных умерших, постоянно переносятся к небесному Раю «кораблями» Луны и Солнца. Но, с другой стороны, окончательное спасение запаздывает из-за тех, кто не следует пути, указанному Мани, то есть не воздерживается от произведения на свет потомства. Свет сконцентрирован в сперме, и каждый входящий в мир ребенок лишь увековечивает плен божественных частиц.

В описании «третьего времени», эсхатологического финала, Мани прибегает к обычной для Западной Азии и эллинистического мира апокалиптической образности. Драма открывается чередой ужасных ис-

[48] *Theodore bar Konai* в: *Fr. Cumont.* Recherches sur le Manichéisme, I, p. 47; турфанские фрагменты S 9, перевод *Puech,* p.82, публикация Хеннинга.

[49] Выражение, приведенное Бл. Августином (Contra Faustum, XX, 2)

пытаний (названных манихеями «Великой Войной»), которые предшествуют триумфу Церкви Справедливости и Страшному Суду, когда души предстанут перед судилищем, (*bēma)* Христа. После краткого периода правления Христос, избранные, и все прочие воплощения Блага вознесутся на небо. Мир, охваченный и очищенный пожаром, который продлится 1468 лет, будет уничтожен. Последние частицы Света будут собраны в «изваяние», которое вознесется на небо[50]. Материя же, во всех ее воплощениях, с демонами и жертвами, будет предана проклятию, заключена в сферу (*bôlos)* и брошена в огромную яму, запечатанную камнем. На сей раз разделение двух начал будет окончательным, так как Тьма никогда больше не сможет вторгнуться в Царство Света.

§234. Абсолютный дуализм как *mysterium tremendum*

В этой величественной мифологии узнаются основные мотивы иранской духовности и эллинистического гнозиса. Тщательно и скрупулезно объясняет Мани причины «падшести» человека, описывая различные эпизоды падения в Материю божественной души и ее плена. По контрасту с лаконизмом и даже немотой индийского гнозиса, (санкхья-йога и буддизм), манихейство способно ответить на любой вопрос относительно истоков своего богословия, космогонии и антропогонии. Понятно, почему манихеи считали свое учение более «истинным», т.е. более «научным», по сравнению с другими религиями: оно объясняет целокупность реального цепочкой причин и следствий. Можно усмотреть некоторое сходство между манихейством и научным материализмом, стародавним и современным: для того и для другого мир и жизнь человека являются игрой случая. Даже битва между двумя началами разразилась случайно: Князь Тьмы оказался слишком близко от Света из-за того, что Александр Ликофронский назвал «беспорядочным движением» Материи. И, как мы видели, вся тварь, от начала мира и до появления человека, — это лишь защитные реакции одного или другого из этих двух принципов.

Редко акосмическая философия или гнозис обнаруживали такую склонность к пессимизму, каким проникнута философия Мани. Мир сотворился из демонической плоти, из тел архонтов (хотя сам космогонический *акт* был соделан Божественным существом). И человек — это порождение демонических сил в их самом отвратительном воплощении. Вряд ли существует более унизительный и трагический миф о

[50] Однако, согласно учению некоторых манихейских школ, не все частицы Света будут спасены; иначе говоря, какое-то количество душ навсегда останутся пленниками Материи.

происхождении человека (отметим и здесь момент сходства с современной наукой: по Фрейду, например, каннибализм и инцест внесли свою немалую лепту в формирование человека таким, каков он есть).

На человеческом существовании, как и на всей жизни вселенной, стоит клеймо божественного поражения. Действительно, если бы первочеловек не потерпел поражения в самом начале, не было бы ни космоса, ни жизни, ни человека. Космогония — это жест отчаяния Бога во спасение частицы самого себя, а сотворение человека — жест отчаяния Материи, стремящейся удержать в плену световые частицы. Несмотря на его низкое происхождение, на человека делается ставка, он — в центре действа, поскольку несет в себе частицу божественной души[51]. Однако речь идет о недоразумении, так как Бог заинтересован не в *человеке* как таковом, но в *душе:* она божественна по своему происхождению и предшествует появлению рода человеческого. Т.е. речь всегда идет об усилии, предпринятом Богом для спасения себя самого. И в данном случае тоже можно говорить о «спасенном Спасителе». Более того, это единственный момент, когда Божественное выказывает свою активность, обычно инициатива в действии принадлежит Князю Тьмы. Вот почему манихейская литература столь патетична, особенно гимны, описывающие падение и муки души. Некоторые манихейские Псалмы отличаются удивительной красотой, а образ *Jesus Patibilis* относится к самым волнующим творениям религиозного чувства.

Поскольку тело обладает демонической природой, Мани предписывает, по крайней мере, «избранным»[52] самый жесткий аскетизм, запрещая, однако, самоубийство. При твердых постулатах — два Начала и Зло, нападающее первым, — вся система кажется прочной. Невозможно, *не должно* придавать религиозную ценность тому, что имеет отношение к противнику Бога: Природе, Жизни, человеческому существованию. «Истинная религия» состоит в том, чтобы выбраться из тюрьмы, возведенной демоническими силами, и внести свой вклад в окончательное разрушение мира, жизни и человека. «Озарения», получаемого через гнозис, достаточно для спасения, так как оно предполагает определенное поведение, отделяющее верующего от мира. Ритуалы бесполезны, кроме некоторых символических жестов (поцелуй мира, братское приветствие, пожатие руки), молитв и песнопений. Главный праздник, *bēma*, хотя и совершается в память о страданиях Мани, прославляет «амвон» Апостола, т.е. проповедь спасительного знания.

---

[51] Парадоксальным образом эта божественная искра находится в сперме. Мани возвращается к древней индоиранской идее тождества Духа, Света и *semen virile.*

[52] Как и прочие гностические секты, манихейство разделяет своих приверженцев на два класса — слушающих, или катехуменов, и на элиту, «избранных».

Проповедь, «научение» составляют, по сути, подлинную религиозную деятельность манихеев. В III и особенно в IV вв. миссии распространяются по всей Европе, по Северной Африке и Малой Азии. V в. отмечается некоторым откатом, а в VI в. манихейство чуть не исчезает из Европы, но ему удается уцелеть в некоторых центрах (например, в Африке в VIII в.). Кроме того, в Сасанидской Империи манихейство инспирировало в V в. движение Маздака, а павликианство в Армении VII в. и богомильство в Болгарии X в. переняли некоторые манихейские мотивы (ср. том III). С другой стороны, начиная с конца VII в., новая и сильная волна приносит манихейство в Центральную Азию и Китай, где оно просуществует вплоть до XIV в.[53]. Добавим к этому, что, прямо или косвенно, космологические идеи манихейства возымели некоторое влияние в Индии и в Тибете (ср. гл. XXXVI). Да и европейская духовность до сих пор несет в себе определенную «манихейскую тенденцию».

Все эти успехи проповеди манихейства не должны затемнять для нас тот факт, что оно считалось ересью и подвергалось суровой критике не только со стороны христиан, магов, иудеев и мусульман, но также и гностиков, например, мандеитов, и философов — в лице Плотина.

[53] В 763 г. каган уйгуров обратился в манихейство, и оно стало государственной религией всего Уйгурского царства, вплоть до его падения в результате войны с киргизами в 840 г. В VII в. манихейские «храмы» возводятся в Китае, и «религия Света» еще просуществует *ad marginem* даосизма и буддизма вплоть до XIV века (*Puech*, pp. 64–67 и прим. 257).

Глава XXX

СУМЕРКИ БОГОВ

§235. Ересь и ортодоксия

Последствием потрясших Церковь во II в. опасных кризисов стало первое систематическое богословие. Из критики, с которой Отцы Церкви ополчились против «ереси» гностических сект — против, прежде всего, антикосмического дуализма и отрицания воплощения, смерти и воскресения Иисуса Христа, — постепенно рождалась ортодоксальная доктрина. По сути, ортодоксия состояла в верности богословию Ветхого Завета. Гностики представлялись худшими из еретиков именно потому, что они отвергали, в целом или частично, принципы древнееврейского мышления. И в самом деле, идеи гностицизма: предсуществование души в недрах первоначального Единого, случайная природа Творения, падение души в материю и др. — были совершенно несовместимы с богословием, космогонией и антропологией Библии. Невозможно было называть себя христианином и не принимать доктрин Ветхого Завета о происхождении мира и природе человека: Бог начал свою космогоническую работу с сотворения материи, а закончил сотворением человека — телесного, наделенного полом, свободного, образом подобного Творцу. Другими словами, человек в творении был наделен мощными потенциями бога. «История» есть отрезок времени, в течение которого человек учится быть свободным и очищаться от грехов, т.е. проходит ученичество в «профессии» бога.[1] Ибо Творение завершается появлением праведного человечества. Это объясняет значение темпоральности и истории, а также решающую роль человеческой свободы, потому что человека нельзя сделать богом против его собственной воли.

Эти концепции восприняло христианство. Ап. Павел восславляет новое рождение, обещанное Христом: «кто во Христе, тот новая тварь»

---

[1] Мы следуем здесь за мыслью великолепного интерпретатора древнееврейских текстов Клода Тремонтана (La métaphisique du christianisme, p. 53 sq. Essai sur la pensée hébraïque, ch.1, 2.).

(2 Кор 5:17). Ничего не значат ни обрезание, ни необрезание; важна «новая тварь» (Гал. 6:15), «в Себе Самом один новый человек» (Еф 2:15). Как пишет Клод Тремонтан, «с этой точки зрения, вопрос состоит не в том, чтобы *вернуться* в наше прежнее, первобытное состояние, как того требует гностический миф, напротив — нужно стремиться, не оглядываясь назад, к тому, что впереди, к творению, которое есть пришествие и становление. Христианство — не доктрина *возврата,* как гностицизм или неоплатонизм, но доктрина творения».[2]

Парадоксально, что, несмотря на непришествие парусии и усиление преследований, христианство хочет казаться оптимистичной религией. Богословие, возникшее в противовес гностицизму, прославляет творение, благословляет жизнь, принимает историю — даже те ее страницы, которые иначе как ужасом назвать нельзя. Подобно рабби Йоханану бен Заккаю, благодаря чьей школе в Явне иудаизм продолжал существовать, Церковь смотрела в будущее с надеждой и верой. Конечно, как мы скоро увидим, признаются и даже прославляются различными церквями некоторые установки, выражающие отрицание жизни (аскетизм, монашество, восхваление непорочности и т.п.). Однако в эпоху отчаяния и доминирования идеологий, почти столь же антикосмических и пессимистических, как гностицизм[3], теология и *praxis* [дело] Церкви, действительно, отличались своей уравновешенностью.

Для отцов церкви ортодоксия была прочно связана с их ролью наследников апостолов: апостолы получили учение прямо из рук Христа и передали его епископам и их преемникам.[4] Что же до причин появления ересей, то Ириней и Ипполит находили их в искажающем влиянии на Писание греческой философии.

Вальтер Бауэр в 1934 г. подверг этот тезис критике.[5] Немецкий ученый отмечает прежде всего, что оппозиция ортодоксии и ереси приоб-

---

[2] Ср.: Ibid., p. 71. Существенно, что отцы церкви, в общем, следовали принципам нормативного иудаизма и обходили иудейские умозрения гностического типа.

[3] Важно не упускать из виду, как часто делают историки, той парадоксальной ситуации, что самые известные проповедники гностицизма, так же, как и Маркион и некоторые классические авторы (Эпиктет, Плутарх), создали свои трагические и необычайно пессимистические учения в периоды мира и процветания, в «Золотой Век» Антонинов; см.: *E.R. Dodds.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety, p. 4.

[4] Еретики тоже заявляли, что происходят от тех или иных апостолов (например, Василид утверждал, что он потомок толкователя Петра и, стало быть, самого Петра), но Отцы не признавали этих притязаний, считая их темными и недоказуемыми. Как писал Ириней (Adv. Haer. 3.4.3), «до Валентина не было валентинианцев, как до Маркиона не было маркионистов».

[5] Rechtglaubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum. Второе издание (1964) было переведено на английский язык под названием «Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity» (1971). См. также краткое, но весьма толковое эссе: *André Benoit.* Le Judaïsme et le Christianism antique, p. 297 sq.

рела отчетливость довольно поздно, в начале II в. Раннее христианство было относительно разнородным явлением, вбиравшим в себя множество различных конфигураций выражения. Самые первые христианские конфигурации были вообще близки к тем, которые впоследствии стали считаться еретическими. Бауэр приходит к заключению, что три главных центра христианства — Эдесса, Александрия и Малая Азия — в течение первых двух веков были еретическими, а ортодоксия пришла туда позже. С самого начала единственным ортодоксальным центром был Рим. Т.е. победа ортодоксии в античности эквивалентна победе римского христианства. «Таким образом, в эпоху раннего христианства с его многочисленными и неустойчивыми формами, многочисленными, многообразными и подчас противоречивыми тенденциями Риму удалось зафиксировать и утвердить определенную форму христианства, получившую название ортодоксии, на фоне которой все другие течения были названы ересями»[6].

Однако, как замечает Андре Бенуа, объяснение Бауэра остается в сфере чистой истории; оно не учитывает содержание учений, относящихся к ортодоксии и к ересям. За теологический же анализ этих двух противостоящих друг другу направлений мы должны быть признательны Тернеру[7]. Согласно Тернеру, пишет Бенуа, ересь «отличается от ортодоксии, с одной стороны, тем, что отвергает догматы, четко очерченные Церковью, и с другой — тем, что искажает конкретное содержание христианской веры; коротко говоря, она представляет собой отклонение от традиционной веры» (*Benoit*, p. 303).

«Ортодоксия представляется последовательной и хорошо организованной системой мысли, в то время как ересь, все дальше отходя от древней основы учения и допуская искажения, извращения текста, инородные вставки и анахронизмы, кажется скоплением фрагментов отдельных теорий, плохо связанных между собой» (ibid., p. 306). С точки зрения истории христианской мысли, «победа ортодоксии есть победа последовательности, определенной логики, теологии, разработанной по принципам науки, над непоследовательностью, фантазированием и разрозненными доктринами... Ортодоксия представляется сочлененной с юридическим институтом, с обществом, имеющим историю и следующим определенной политике. В то же время она кажется связанной и с системой мысли, с доктриной. Ортодоксия является одновременно юридическим институтом и теологией» (ibid., p. 307).

---

[6] *Benoit*. Ibid., p. 300.

[7] *E.H.W. Turner*. The Pattern of the Christian. Эта книга рассматривается в: *Benoit*. Ibid., p. 302 sq.

Коротко говоря, ортодоксию определяют: 1) верность Ветхому Завету и апостольской традиции, зафиксированной в документах; 2) неприятие эксцессов мифологизирующего воображения; 3) уважение к систематическому мышлению (а значит, к греческой философии); 4) важность, придаваемая общественным и политическим институтам, т.е. юридической мысли — категории, характерной именно для римского гения. Каждый из этих элементов породил значительные богословские произведения и внес свою большую или меньшую лепту в триумфальную победу Церкви. В определенные моменты истории христианства, однако, каждый из этих элементов ускорял также и кризисы, нередко весьма серьезные, и способствовал обеднению первоначальной традиции.

§236. Крест и Древо Жизни

Из-за полемики с гностиками Церковь практически подавила развитие эзотерических учений и традиции христианского гнозиса (позднее церковная иерархия выкажет аналогичное отношение к мистическому опыту; см. том 3). Может быть, это самая большая цена, которую Церковь заплатила за сохранение своего единства. Отныне христианский гнозис и эзотерические учения будут существовать в мелких и замаскированных формах на периферии официальных институтов. Иные эзотерические традиции (главным образом, сохранившиеся в апокалипсисах и апокрифах) получат широкое распространение в народе — но в связи с мифами и легендами, вышедшими из еретических гностических систем, особенно манихейства (см. §237).

В данной главе не имеет смысла останавливаться на отдельных сложностях, которые испытывала ранняя Церковь, — на спорах о пасхе (к концу II в.), в частности, или на вопросах дисциплины (например, получают ли прощение верующие, виновные в смертных грехах, после крещения).

Более серьезными и важными для общей истории религий представляются проблемы и кризисы, спровоцированные догматическими положениями христологии, о чем мы будем говорить ниже. Пока же отметим, что в ходе освоения дохристианского религиозного наследия стремление придать посланию Христа вселенское измерение выражало себя в двух параллельных и взаимодополняющих тенденциях. Первая (и более ранняя) тенденция проявляется в усвоении и придании новой ценности символизму и мифологическим сценариям (неважно, восточным или языческим) библейского происхождения. Вторая тенденция, которую мы видим, в основном, в богословских трактатах начиная с III в. заключается в попытке универсализировать христианство

с помощью греческой философии и особенно неоплатонической метафизики.

Уже ап. Павел наделил таинство крещения символизмом, архаическим по своей структуре: в обряде происходят ритуальная смерть и воскресение, новое рождение во Христе. Первые богословы развили этот сценарий: крещение есть сошествие в глубину Вод и сражение с морским чудищем, образом чему было вхождение Христа в Иордан. Согласно Юстину, Христос, новый Ной, вышедший из Вод триумфатором, стал главой новой расы. Нагота при крещении также имеет смысл, одновременно ритуальный и метафизический: это сбрасывание старого одеяния греха и разврата, в которое облекся Адам после падения. Теперь все эти темы встречаются и в других местах: «Воды смерти» являются лейтмотивом палео-ориентальной, азиатской и океанийской мифологий. Ритуальная нагота равноценна цельности и изобилию: в «Раю» не носят одежд, т.е. там нет «износа», «ветшания» (а это архетипический образ Времени). Встреча с чудовищем в бездне есть инициатическое испытание героев. Разумеется, для христианина крещение является таинством по той причине, что оно было учреждено Христом. Но при этом оно повторяет ритуальное испытание (сражение с чудовищем), символическую смерть и воскресение (рождение нового человека)[8].

Ап. Павел говорит также о том, что в крещении находят примирение противоположности: «нет раба, нет свободного; нет мужеского пола, ни женского» (Гал 3:28). Другими словами, принимающий крещение человек обретает изначальное состояние андрогина. Эта идея ясно выражена в Евангелии от Фомы: «И когда ты сделаешь одного из мужчины и женщины, так что мужчина не будет мужчиной, а женщина — женщиной, ...тогда войдешь ты в Царствие»[9]. Нет нужды подчеркивать, что андрогинность — древнее и повсеместно распространенное символическое выражение человеческого совершенства. Возможно, постепенный выход из обращения этого символа после апостола Павла объясняется тем, что андрогинии очень большое значение придавали гностики. Но полностью из истории христианства она все-таки не исчезла[10].

---

[8] См.: *Eliade*. Traité, §§64, 65; Images et Symboles, pp. 199–212.

[9] Речение Христа 22, в переводе Puech; ср. речение Христа 106: «Когда вы из двух сделаете одного, тогда станете вы сыновьями человеческими».

[10] См.: *Eliade*. Méphistophélès et l'androgyne, p. 129 sq.; *Wayne A. Meeks*. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in earliest Christianity, особ. p. 180 sq. Мифология андрогина вновь появляется у Скота Эригены, мы видим ее у Якоба Бёме, Баадера и немецких романтиков, она возрождается также в некоторых современных теологиях.

Однако еще более смелым кажется восприятие христианской теологией, литургией и образностью символики Мирового Древа. В этом случае мы тоже имеем дело с архаичным и повсюду встречающимся символом. Крест, изготовленный из древесины Древа Добра и Зла, отождествляется с Космическим Древом или же заменяет его; он описывается как дерево, «высящееся с земли до небес», бессмертное растение, «которое стоит в центре неба и земли, твердая опора вселенной», «Древо Жизни, посаженное на Голгофе». Многочисленные патристические и литургические тексты уподобляют Крест лестнице, столпу или горе — такими же словами называется «центр мироздания». Это показывает, что *образ Центра естественно вошел* в христианскую образность. Разумеется, происхождение Креста как Древа Добра и Зла следует искать в библейской традиции. Но именно через Крест (т.е. Центр) происходит сообщение земли с небом, и одновременно вся вселенная оказывается «спасенной». Т.е. понятие «спасения» просто продолжает и делает законченными понятия *вечного обновления* и *космического возрождения*, всеобщей *плодовитости* и *сакральности*, *абсолютной реальности* и, в конечном счете, *бессмертия* — всех концепций, которые соединяются в символизме Мирового Древа[11].

Древние темы одна за другой интегрировались в сценарий Распятия. Иисуса Христа распяли в Центре Мира, там, где был сотворен и похоронен Адам, и кровь Христова, окропляя «голову Адама», крестила его и искупила грехи первого человека[12]. А так как кровь Спасителя искупила первородный грех, Крест (т.е. Древо Жизни) становится источником происхождения таинств (символизируемых оливковым маслом, пшеницей, виноградом) и лечебных растений[13]. У этих мифологических тем, которые, особенно начиная с III в., развивали христианские мыслители, долгая и сложная предыстория: чудесные растения вырастали из крови и плоти принесенного в жертву бога или изначального существа. Важно подчеркнуть, что, «обработанные» христианскими авторами, эти древние образы и сценарии стали необычайно популярными в религиозном фольклоре Европы. Бесчисленные легенды и песни повествуют о цветах и целебных травах, вырастающих у Креста или на могиле Иисуса. Вот пример из румынского фольклора: из крови Спасителя образуются пшеница, миро и виноградная лоза[14]:

---

[11] См.: *Eliade*. Traité, §99 и далее; Images et Symboles, p. 213 sq.

[12] См., например, The Book of the Cave of Treasures, p. 53.

[13] См. сноски в нашем исследовании «La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse», p. 23 sq.

[14] Эти тексты приводятся в: La Mandragore, pp. 24–26.

...И моя плоть упала на землю.
Там, где она упала,
Выросла хорошая пшеница...

...Гвозди вбили,
Моя кровь потекла.
И там, где упали ее капли,
Потекло доброе вино...

...Из его боков —
Кровь и вода.
Из крови и воды — лоза.
Из лозы — виноград.
Из винограда — вино:
Кровь Спасителя — христианам.

§237. К «космическому христианству»

Значение и место христианского фольклора в общей истории религий мы рассмотрим лишь в одной из последних глав третьего тома. Сейчас же необходимо обратить внимание на явление, названное нами «универсализацией» смысла христианства, происходящей благодаря непрерывному процессу усвоения дохристианского религиозного наследия и бытованию мифологической образности. Прежде всего, необходимо иметь в виду, что большая часть функционирующих в христианстве образов и символических действий (Древо Жизни, Крест, уподобляемый Древу Жизни, миро, елей, вино, пшеница, появившиеся из крови Спасителя, крещение) суть продолжение и развитие некоторых из символов, зафиксированных в нормативном иудаизме или в апокрифах, созданных в период между двумя Заветами. При этом среди них есть и очень древние символы (Космическое Дерево, Древо Жизни и др.), существовавшие еще в неолите и обретшие новую ценность на Ближнем Востоке во времена шумерской культуры.

Есть и другая практика — языческого происхождения, заимствованная евреями в греко-римский период (например, ритуальное использование вина или изображение символа Древа Жизни в еврейском искусстве)[15]. Наконец, немалое число разрабатываемых христианскими

[15] См.: *E. Goodenough*. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, vol. 6, p. 136 sq. (религиозное применение вина); vol. 7, p. 87 sq., vol. 12, p. 126 sq. (Древо Жизни). Но список языческих символов, усвоенных иудаизмом, значительно длиннее: бык, лев, победа, орел, раковина, птица, лодка и т.д. См.: Goodenough, краткое содержание тт. 7–11 в т. 12, стр. 132–183.

авторами мифологических образов, персонажей и тем, которым суждено будет стать в Европе излюбленными элементами религиозного фольклора и популярных книг, имеет своим источником еврейскую апокрифическую литературу. Другими словами, христианское мифологическое мышление заимствует и развивает сценарии и мотивы, принадлежащие космической религиозности, но уже подвергшиеся реинтерпретации в контексте Библии. Христианское богословие и мифология, придавая им собственную ценность, всего лишь продолжала процесс, начавшийся с завоеванием Ханаана (см. §60).

Пользуясь богословским языком, можно сказать, что архаические традиции, включаясь в христианский сценарий, получали «искупление». В действительности мы имеем здесь феномен гомологизации несходных и многосложных религиозных универсумов. Аналогичный процесс происходит (с конца античности, но особенно в позднем средневековье) при трансформации некоторых богов или мифологических героев в христианских святых. Мы рассмотрим значение культа святых и его пережитков позже (том III, гл. XXXII). Но один момент в связи с этим культом следует иметь в виду уже сейчас: «христианизация» языческих религиозных традиций, а следовательно, и их сохранение в рамках христианского духовного опыта и мифологии способствуют культурной унификации ойкумены. Один пример: все неисчислимые герои и боги, убивающие дракона, от Греции до Ирландии и от Португалии до Урала, превращаются в одного святого — Святого Георгия. У религиозного универсализма есть одно специфическое призвание — преодолевать провинциализм[16]. Уже в III в. повсюду в Римской империи обнаруживаются тенденции к автаркии и автономности, которые угрожают разрушить единство римского мира[17]. После падения городской цивилизации процесс гомологизации и унификации дохристианских религиозных традиций неизбежно приобретет значительную роль.

Важность этого феномена объясняется тем, что он характерен для религиозной креативности фольклорного типа, которая еще не привлекала внимание историков религий. Она аналогична креативности богословов, мистиков и художников. Можно говорить о «космическом христианстве», потому что, с одной стороны, христологическое таинство переносится на всю природу, а с другой — элементы истории в христианстве остаются в тени; напротив, подчеркивается литургический аспект существования в мире. Концепция космоса, искупленного

[16] Аналогичные процессы наблюдаются в Индии (индуизация местных божеств и культов), в Китае (особенно в народном даосизме), в иудаизме (в период завоевания Ханаана и в средние века) и в исламе.

[17] См.: *Roger Rémondon.* La crise de l'Empire romain (1970), p. 322.

смертью и воскресением Спасителя и освященного поступью Господа, Иисуса, Богоматери и святых, позволила возрождаться, пусть спорадически и символически, миру, полному добродетели и красоты, которых войны и ужасы лишили мир исторический[18].

Необходимо добавить, однако, что христианский фольклор также черпает вдохновение из более или менее еретических источников и что иной раз он пренебрегает мифами, учениями и сценариями, имеющими важнейшее значение для богословия. Например, существенно, что *библейская космогония ушла из европейского фольклора*. Единственная известная в Юго-Восточной Европе «народная» космогония является дуалистичной по своей структуре — в ней есть и Бог, и Дьявол[19]. В тех европейских традициях, в которых этой космогонии не зафиксировано, *вообще нет космогонического мифа*[20].

Мы еще вернемся к проблеме сохранения в европейском фольклоре XX в. персонажей и сценариев, известных по еврейским, христианским и еретическим апокалипсисам и апокрифам (см. том III). Живучесть этой категории архаических традиций говорит об их важном месте в религиозном универсуме сельского населения. В высшей степени знаменательно, например, что один из мотивов, часто появляющихся в мандеизме и манихействе, но чье происхождение, возможно, нужно искать в Сибири, продолжает играть важную роль в мифологии смерти и в похоронной обрядности румын и других народов Восточной Европы. В мандейских и манихейских документах говорится о «таможнях» на каждом из семи небес и о «таможенниках», которые досматривают «товары» души (т.е. ее религиозные деяния и заслуги) во время ее путешествия по небесам[21]. Так, в религиозном фольклоре и похоронной обрядности румын есть упоминание о «дороге смерти» через семь «воздушных застав» (*«vămile văzduhului»*).

Приведем и некоторые иранские символы и сценарии, вошедшие как в христианское богословие, так и в христианскую мифологию. Иранская идея телесного воскресения пришла вместе с иудаистским наследием. «Сравнение воскресающего тела с небесной одеждой, несомненно, заставляет вспомнить об одеяниях, которым уделяется много внимания в маздеизме. А то, что тела праведников засияют, лучше все-

---

[18] О «космическом христианстве» см. нашу книгу De Zalmoxis à Gengis-Khan, ch. 7, особ. p. 211 sq., и том III настоящей работы.

[19] Некоторые ученые называют этот миф «космогоническим нырком»; мы рассматриваем его в: Zalmoxis, ch. 3, pp. 81–130.

[20] Например, во Франции; см.: *Paul Sébillot.* Folklore de France (1905), p. 182.

[21] См. также тексты, приведенные Гео Виденгреном: Mesopotamian Elements in Manicheism, p. 82 sq. («The Customers and the Merchandise») и *R. Murray.* Symbols of Church and Kingdom, pp. 174 sq., 247 sq.

го объясняется персидским культом света»[22]. Звезда или столб света над пещерой — образы, присутствующие в сцене Рождества Христова, — были заимствованы из иранского (парфянского) сценария рождения космократа-искупителя. В Протоевангелии Иакова (18:1) говорится о слепящем свете, заполнившем пещеру в Вифлееме; когда он начал убывать, появился младенец Христос. По смыслу это то же самое, что сказать: свет «единосущен» Иисусу или же есть одна из его эпифаний.

Однако в эту легенду анонимный автор *«Opus imperfectum in Matthaeum»* внес новые элементы. По его словам, вблизи «Горы побед» жили двенадцать волхвов. Им было известно откровение Сета о пришествии Мессии, и каждый год они взбирались на гору, где была пещера с источниками и деревьями. Там они молились Богу три дня, ожидая появления Звезды. Она, наконец, появилась, приняв форму младенца, и младенец повелел им идти в Иудею. Волхвы отправились в путь и два года шли за звездой. Возвратясь домой, они рассказали о чудесном ребенке, которого видели, и когда в их страну пришел апостол Фома, попросили его окрестить их[23].

Эта легенда, с весьма характерными добавлениями, появляется и в сирийских «Хрониках Зукнина». Из нее мы узнаем, что двенадцать «мудрецов» пришли из земли «Шир» (искаженное «Шиз», место рождения Заратустры). «Гора побед» соответствует иранской космической горе, Хара Барзайти, т.е. *axis mundi*, соединяющей землю с небом. Следовательно, Сет прячет книгу с пророчеством пришествия Мессии в Центре Мира, и именно там Звезда выступает провозвестницей рождения космократа-искупителя. А согласно иранской традиции, хварэна, сияющая над священной горой, есть знак того, что Саошьянт, искупитель, чудесным образом родился из семени Заратустры[24].

§238. Расцвет богословия

Как мы уже говорили, главное в христианском богословии, сформировавшемся в период кризиса гностического мировоззрения, — это его верность Ветхому Завету. Ириней, один из самых ранних и влиятельнейших христианских богословов, считает, что Искупление — т.е. воплощение Иисуса Христа — это продолжение и завершение дела, начатого сотворением Адама и прерванного грехопадением. Христос повторяет экзистенциальный путь Адама, дабы избавить человечество от

---

[22] *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, p. 265.

[23] Patrologia Graeca, LVII, col. 637–38; см. также: *Eliade.* Méphistophélès et l'androgyne, p. 61 sq., с библиографией.

[24] См.: ibid, p. 62–64.

последствий греха. Но если Адам — это прототип падшего человечества, обреченного на смерть, то Христос — это создатель и идеальный представитель нового человечества, благословленного обещанием бессмертия. Ириней ищет и находит антитезы-параллели между Адамом и Христом: первый сотворен из нетронутой земли, второй рожден девственницей; Адам ослушивается и ест плод запретного дерева, Христос повинуется и приносит себя в жертву на дереве-Кресте и т.п.

Доктрину повторения можно истолковать как попытку, с одной стороны, впитать библейское откровение во всей его полноте, а с другой —объяснить Боговоплощение осуществлением этого откровения. Еврейские обрядовые постановления остаются действенными для первых вариантов священного календаря, т.е. календаря литургического времени, но там всегда присутствует и христологическое *novum*. Юстин называет воскресенье «первым днем», тем самым связывая его и с Воскресением, и с сотворением мира.

Эта попытка подчеркнуть универсальность христианской вести через сближение ее со священной историей Израиля — единственной истинно универсальной историей — сочетается со стремлением усвоить греческую философию. Теология Логоса — точнее, таинство его Воплощения — открывает такие перспективы для философского осмысления, для которых горизонты Ветхого Завета были узки. Но эта смелая инновация таила в себе опасность. Докетизм, одна из самых первых ересей, гностическая по происхождению и по своей структуре, ярко иллюстрирует противодействие идее Воскресения. Докеты (от греческого *dokeō* — казаться) не допускали, что Искупитель мог принять унижение воплощением и страданием на Кресте; согласно их взглядам, Христос *казался* человеком, потому что принял человеческий облик. Другими словами, страсти и смерть испытал *кто-то другой* (человек по имени Иисус или Симон из Кирены).

И однако Отцы Церкви были правы, яростно защищая учение о воплощении. С точки зрения истории религий, воплощение представляет собой последнюю и самую совершенную иерофанию: Бог полностью воплощается в человеческое существо, *конкретное* и одновременно *историческое* (т.е. действующее в рамках определенной и необратимой исторической темпоральности), но не ограничивает себя его телом (так как Сын единосущен Отцу). Можно даже сказать, что *kenosis* [страдальчество] Иисуса Христа не только увенчивает все иерофании, происходившие с начала времен, но и *оправдывает* их — доказывает их общезначимость. Признать возможность воплощения Абсолюта в исторической личности значит в то же самое время признать действенность всеобщей диалектики священного; другими словами — признать, что бесчисленные дохристианские поколения не были жертвой

иллюзии, когда говорили о присутствии священного, т.е. божественного, в космических объектах и ритмах*[88].

Проблемы, поднятые учением о воплощении Логоса, снова возникают, но в более острой форме, в богословии Троицы. Богословские спекуляции, разумеется, имели своим источником опыт христианской веры. С первых времен существования Церкви христиане знали Бога в трех лицах: Отца — творца и судью, открывшего себя в Ветхом Завете; Господа Иисуса Христа — Воскресшего, и Святого Духа, в чьих силах было обновить жизнь и установить Царство Божие. Но в начале IV в. александрийский священник Арий выдвинул более последовательное и философское толкование Троицы. Арий не отвергает Троицы, но отрицает единосущность ее божественных лиц. Бог для него — *один* и *не сотворен*; Сын и Святой Дух *сотворены* Отцом, следовательно, они ниже его. У Ария мы видим, с одной стороны, элементы учения о Христе-Ангеле, т.е. отождествление Христа с архангелом Михаилом (учение, зафиксированное в Риме в начале II в.), а с другой — тезисы Оригена, где Сын представляется второстепенным божеством. Интерпретация Ария имела некоторый успех, даже у епископов, но на Никейском соборе 325 г. был принят символ веры, отвергающий арианство. У теологии Ария нашлись, однако, довольно могущественные защитники, и споры по ее поводу тянулись более полувека[25]. Доктрину единосущности (*homoousios*) Отца и Сына развил Афанасий (ум. 373 г.), а краткую формулировку ей дал Бл. Августин: *una substantia — tres personae*. Все это было не просто богословскими спорами — догмат о Троице имел важнейшее значение для всех верующих. Ибо если Иисус Христос — всего лишь второстепенное божество, то как можно веровать в его способность спасти мир?

Догмат о троичности божества не переставал порождать вопросы: начиная с эпохи Возрождения, философы-рационалисты утверждали себя прежде всего заявлениями о своем неверии в Троицу (см. том III). И все же богословие Троицы, заставляя христиан вырываться за пределы повседневного опыта и обыденной логики, вызвала к жизни ряд смелых идей[26].

Нарастающая тенденция к освящению, а затем и обожествлению Марии — результат, в основном, влияния народной набожности. К концу I в., времени появления Евангелия от Иоанна, Церковь уже признала религиозную значимость Марии. Иисус говорит своей матери с Креста: «Жено! се, сын твой [...]. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя»

---

[25] Окончательно побеждено арианство было в 388 г.

[26] С этой точки зрения его можно сравнить с метафизикой Нагарджуны (§189), каббалой и методикой мастеров дзэн (см. том III).

(Ин 19:26 и сл.). Значение Марии коренится в ее материнстве: она *Deipara*, «та, что рождает Бога». Этот термин впервые зафиксирован в начале III в., но когда монофизиты[27] стали употреблять его в еретическом смысле, он был заменен на более понятный — *Theotokos*, «Матерь Божья». Она всегда — мать-дева, и на Эфесском соборе снова был провозглашен догмат о вечной девственности Марии[28].

В этом случае мы также наблюдаем процесс ассимиляции и придания новой ценности архаической, широко распространенной религиозной идее. В сущности, богословие Марии, матери-девственницы, воспринимает и доводит до совершенства древние азиатские и средиземноморские концепции партеногенеза, способности самооплодотворения, которой обладали Великие Богини (например, Гера: см. §93). Мариология представляет собой трансфигурацию самого раннего и самого полнозначного преклонения перед религиозной тайной женственности, практикуемого с доисторических времен*[89]. В западном христианстве Деву Марию отождествят с божественной Премудростью. В восточной церкви, наоборот, параллельно с теологией *Theotokos* разовьется учение о небесной Премудрости, Софии, в которую обратится женский персонаж — Святой Дух. Много веков спустя в восточной ветви христианства софианология будет играть для интеллектуальной элиты такую же роль, какую неотомизм сыграл в обновлении христианской философии на Западе.

§239. Между *Sol Invictus* и *«In hoc signo vinces»*

Как мы видели, император Аврелиан (270–275 гг.) верно оценил значение солярной теологии, монотеистической по своему строю, для поддержания единства империи. Он вернул бога Эмеса в Рим, но при этом постарался внести радикальные изменения в структуру и культ данного божества. Сирийские элементы были целенаправленно удалены, а служение божеству передавалось исключительно в руки римских сенаторов. Праздником *Deus Sol Invictus* был назначен день 25 декабря, «день рождества» всех восточных солярных божеств.

Универсалистскую природу солярного культа признали — или угадали — греки и римские поклонники Аполлона-Гелиоса, а также почитатели Митры и сирийского Ваала. Более того, среди философов и теософов было много приверженцев солярной разновидности монотеизма. Собственно, тенденция движения к монотеизму и универсализ-

---

[27] Еретическое движение (начало V в.), приверженцы которого полагали, что во Христе человеческое и божественное начала смешаны в единой сущности (*physis*).

[28] Однако лишь ок. 1000 г. догмат о непорочном зачатии Девы Марии принимают на Западе.

му, характерная для конца III в., становится преобладающей в IV в. Зачарованность идеей Одного и мифологией Единства иллюстрирует религиозный синкретизм многих явлений — таинств, христианской теологии Логоса, солярного символизма, относящегося одновременно к императору и к империи.

До своего обращения Константин (306–337 гг.) был приверженцем культа солнца и считал *Sol Invictus* фундаментом своей империи. Изображения солнца обильно украшали скульптуры, монеты и тексты надписей. Но в отличие от Аврелиана, для которого *Sol Invictus* был Верховным божеством, Константин считал солнце лишь самым совершенным символом Бога. Подчинение Солнца Верховному Богу стало, вероятно, первым следствием его обращения в христианство; но сама идея к тому времени уже была выражена неоплатоником Порфирием[29].

Свидетельства по-разному описывают знак, увиденный Константином перед решающим сражением при Мильвийском мосту, в котором был убит его противник Максенций. Согласно Лактанцию, Константину «приснилось, что он должен начертать на щитах своих солдат небесный знак, а затем отправляться на бой. Он сделал, как было ему приказано, и нанес на щиты… вензель Христа» (De mortibus persecutorum 44). Но Евсевий, епископ Кесарии, в своей книге «Vita Constantini» (1. 28–29) рассказывает другую историю. Константин якобы сказал, что «сразу после полудня, когда солнце только начало опускаться, он собственными глазами увидел в небе, над солнцем, крест из света, на котором было написано «*Сим победи*». Он и вся его армия были поражены этим зрелищем… Он стал думать, что же несет в себе это видение… и во сне перед ним явился Христос Бог с тем же самым знаком, который он видел на небе, и повелел ему сделать штандарт с этим знаком и брать его с собой для своей защиты во все сражения с врагами».

Подлинность таких рассказов окончательно еще не установлена, продолжаются и споры о том, является ли виденный Константином знак христианским или языческим[30]. Как бы то ни было, обращение Константина стало гарантией официальной христианизации Империи. Первые христианские символы начали появляться на монетах еще в 315 г., а последние языческие исчезли в 323 г. Церковь получает привилегированный судебный статус, благодаря которому государство признает законность решений епископального суда, даже по гражданским делам. Христианам отдаются высшие должности, а ограничительные меры против язычников увеличиваются в числе. При Феодосии Вели-

[29] Ср.: *F. Altheim.* La religion romaine antique, p. 323 sq.; idem. Der unbesiegte Gott, ch. 5.

[30] См. о современном состоянии исследований этого вопроса в: *Benoit.* Le Judaïsme et le Christianism antique, p. 308 sq.

ком (379–395 гг.) христианство становится государственной религией, язычество запрещается; гонимые превращаются в гонителей.

В действительности христианство доказало свою мощь и жизненную силу еще до обращения Константина. Ок. 300 г. в Антиохии и Александрии христианская община была самой большой и организованной из религиозных групп. Антагонизм между Церковью и Империей постепенно терял свою непримиримость. Последние апологеты, Лактанций (240 – ок. 320 гг.) и Евсевий Кесарийский (263 – ок. 339 гг.), заявили, что в христианстве — единственная надежда на спасение Империи.

Причин триумфа христианского учения много, и они разнообразны. Прежде всего, это непоколебимая вера и моральная сила христиан, их твердость перед лицом пыток и смерти — твердость, которой восхищались даже их злейшие враги: Лукиан из Самосаты, Марк Аврелий, Гальен, Цельс. Кроме того, христиане были чрезвычайно сплоченной общиной: они брали на свое попечение вдов, сирот, стариков и выкупали пленников у пиратов. Во время эпидемий и осад только христиане ухаживали за ранеными и хоронили мертвых. Всем многочисленным неприкаянным, тем, кто страдал от одиночества и отчужденности, социальной или культурной, Церковь единственная давала надежду обрести себя, найти — или вернуть утраченный — смысл жизни. Так как не существовало ни социальных, ни расовых, ни интеллектуальных барьеров, любой мог войти в это парадоксальное сообщество с оптимистическим мировоззрением, где могущественный человек, камерарий императора, почтительно склонялся перед епископом, который когда-то был его рабом. Весьма вероятно, что никогда прежде и никогда впоследствии в истории не существовало объединения людей, где царили бы такое равенство, милосердие и братская любовь, как в христианских общинах первых четырех веков новой эры.

Самой неожиданной инновацией, причем такой, которая имела значительные последствия для религиозной, культурной и социальной истории Европы, было монашество с его удалением от мира и чрезвычайно суровым аскетизмом[31]. Этот феномен появился в III в., и не только в Египте, как считалось до недавнего времени, но также, вполне самостоятельно, и в Палестине, Сирии и Месопотамии[32]. Св. Антоний стоял у истоков египетского монашества, но не кто иной, как Пахомий (ок. 290–347 гг.) основал монастырь (в котором к концу V в. жили примерно 7000 монахов) в Фиваидской пустыне. Как замечает Питер Браун, монахи добровольно выбирали «нецивилизованное окружение» —

[31] *A.J. Festugière.* Les moines d'Orient, vol. 1, Culture et Sainteté; *A. Vööbus.* History of Asceticism in the Syrian Orient, vol. 1–2; *J. Lacarrière.* Les hommes ivres de Dieu.

[32] Это факт, что египетское монашество развилось за короткое время и, благодаря созданной им литературе, стало очень влиятельным.

пустыни и пещеры.[33] Престиж, которым они пользовались, они заслужили, с одной стороны, победой над демонами и, с другой, владычеством над дикими зверями. Появляется новая идея: эти монахи, настоящие «святые», так могущественны, что повелевают дьяволами и влияют на волю Господа своими молитвами. Так, только монахам доставало смелости не подчиняться иным из решений императора. Со своего столпа Симеон Столпник разбирал судебные казусы, пророчествовал, исцелял, укорял правителей и давал им советы.

К концу IV в. от Месопотамии до Северной Африки прокатилась волна насилия, учиненного монахами: в 388 г. они сожгли синагогу в Каллиникуме, вблизи Евфрата, и терроризировали сирийские деревни, где стояли языческие святилища; в 391 г. патриарх Феофил Александрийский призвал монахов «очистить» город, разрушив Серапеум, великий храм Сераписа. Монахи врывались в жилища язычников и искали там идолов. А в 415 г. фанатики совершили одно из самых ужасных преступлений, известных истории, — казнили Ипатию, знатную александрийку, женщину-философа, которую ее ученик, епископ Синезий, называл «матерью, сестрой, учительницей и благодетельницей» (*Ep.*, XVI).

На Востоке епископы покровительствовали монахам ради усиления собственного положения; монахи и епископы поставили себя во главе народа и формировали общественное мнение. По словам Питера Брауна, «эти эксцентрики превращают христианство в религию масс».[34] Все это делает достижения их преемников, монахов раннего средневековья, особенно на Западе, тем более удивительными (ср. том III).

§240. Автобус с остановкой в Элевсине

Никакое другое событие не знаменует столь ярко «официальный» конец язычества, как сожжение в 396 г. готским царем Аларихом святилища в Элевсине. В то же время, ничто лучше не иллюстрирует таинственный процесс ухода в тень и сохранения языческой религиозности. В V в. историк Евнапий, сам поклонник элевсинских таинств, передает пророчество последнего легитимного иерофанта. В присутствии Евнапия иерофант предрекает судьбу своего преемника: он будет объявлен вне закона и назван святотатцем; он не будет даже гражданином Афин; хуже того, он, «посвященный другим богам», будет связан клятвой «руководить только церемониями в их честь». Такое святотатство по-

[33] *Peter Brown.* The World of Late Antiquity, p. 101 sq.; idem.: The Rise and Function of the Holy Man in Antiquity.

[34] *Brown.* The Rise and Function of the Holy Man, p. 107.

влечет за собой разрушение святилища и исчезновение навеки культа двух богинь.

В самом деле, продолжает Евнапий, высокопоставленный инициат мистерий Митры (в ранге «патера») стал иерофантом. Он был последним иерофантом Элевсина, потому что вскоре готы Алариха вторглись в страну через Фермопилы, а за ними пришли «люди в черном», христианские монахи, и старейший и важнейший религиозный центр Европы был разрушен.[35]

И все же, если ритуал инициации ушел из Элевсина, то Деметра не покинула место своей самой драматичной теофании. Верно, что во всей остальной Греции ее место занял Святой Дмитрий, став покровителем земледелия*[90]. Но Элевсин знал и до сих пор знает Святую Деметру, святую, не известную в других местах и неканонизированную. Вплоть до начала XIX в. деревенские жители убирали цветами статую этой богини, потому что она обеспечивала плодородие их полей. Но в 1820 г., несмотря на вооруженное сопротивление крестьян, Э.Д. Кларк увез статую и подарил ее Кембриджскому университету.[36] Опять-таки в Элевсине, в 1860 г., священник рассказал французскому археологу Ф. Ленорману историю Святой Деметры: она была старой женщиной из Афин; «турок» похитил ее дочь, но храбрый *pallikar* сумел освободить ее. И ту же историю услышал Милон от девяностолетней жительницы Элевсина в 1928 г.[37]

Самый трогательный эпизод, который можно отнести к христианской мифологии Деметры, произошел в начале февраля 1940 г., его много раз пересказывала и подробно комментировала афинская пресса[38]. На одной из остановок на маршруте между Афинами и Коринфом в автобус вошла старая женщина, «иссохшая и худая, но с огромными живыми глазами». У нее не было денег на билет, поэтому кондуктор ссадил ее на следующей остановке, которой оказался Элевсин. Однако шофер не смог завести мотор, чтобы ехать дальше; в конце концов пассажиры решили «сброситься» и заплатить за старуху. Она вернулась, и после этого автобус тронулся. Тогда женщина сказала им: «Надо было сразу сделать это, но вы эгоисты. И раз уж я здесь, я скажу вам еще кое-что: вы будете наказаны за то, как вы живете, вы лишитесь даже воды и растений!». «Не успела она даже закончить свои угрозы, — про-

---

[35] *Eunapius*. Bioi sophistōn, p. 42 sq. (ed. Boissade, 1822); ср.: *G.E. Mylonas*. Eleusis, p. 8; *C.Kerényi*. Eleusis, pp. 17–18.

[36] *J.C. Lawson*. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, p. 80 sq.

[37] *F. Lenormant*. Monographie de la voie sacrée éleusinienne, p. 339 sq.; *Lawson*. Modern Greek Folklore, p. 81 sq.; *Mylonas*. Eleusis, p. 12.

[38] Мы цитируем заметку из «Hestia» от 7 февраля 1940 г., переведенную Ш. Пикаром: «Деметра, сила пророчества», стр. 102–103.

должает автор публикации, — как вдруг исчезла... Никто не видел, чтобы она сошла. Пассажиры переглядывались и рассматривали корешок книжечки с квитками — удостовериться, что билет действительно был продан».

В заключение процитируем известное замечание Шарля Пикара: «Думаю, что эллинисты, узнав эту историю, не смогут не вспомнить известный гимн Гомера, в котором мать Коры в облике *старухи* изрекала пророчества в доме элевсинского царя Келея и, гневно упрекая людей за нечестивость, предсказывала этой земле ужасные катастрофы»[39].

[39] *Picard.*, ibid., pp. 103–104.

Сокращения

ANET	*J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament (Princeton, 1950; 2-e éd., 1955)*
Ar Or	*Archiv Orientálni (Prague)*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft (Freiburg-Leipzig)*
BEFEO	*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi-Paris)*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)*
CA	*Current Anthropology (Chicago)*
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR	*History of Religions (Chicago)*
IIJ	*Indo-Iranian Journal (La Haye)*
JA	*Journal Asiatique (Paris)*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society (Baltimore)*
JAS	*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES	*Journal of Indo-European Studies (Montana)*
JNES	*Journal o f Near Eastern Studies (Chicago)*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society (London)*
JSS	*Journal of Semitic Studies (Manchester)*
OLZ	*Orientalische Literaturzeitung (Berlin-Leipzig)*
RB	*Revue Biblique (Paris)*
REG	*Revue des Etudes Grecques (Paris)*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg)*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions (Paris)*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Rome)*
VT	*Vetus Testamentum (Leiden)*
WdM	*Wörterbuch der Mythologie (Stuttgart)*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig)*
ЙС	Йога-сутра

Критическая библиография

§126. Из обширной литературы по доисторической культуре Китая укажем следующие работы: *William Watson*. Early Civilization in China (L., 1966), превосходное введение; *Li Chi*. The Beginning of Chinese Civilization (Seattle-Londres, 1957; переизд. 1968); *Cheng Tê-k'un*. Archaeology in China: I. Prehistoric China (Cambridge, 1959); *William Watson*. Cultural Frontiers in Ancient East Asia (Edinburgh, 1971; ср. также: Neolithic frontiers in East Asia, ch.1, pp. 9–37); *Carl Hentze*. Funde in Alt-China. Das Welterleben in ältesten China (Göttingen, 1967; резюме предыдущих работ автора); *Ping-ti Ho*. The Cradle of the East. An Inquiry into the indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000–1000 B.C. (Hong Kong-Chicago, 1975).

Об открытии китайской культуры эпохи неолита (культура Яншао): *J.G. Andersson*. Children of the Yellow Earth (L., 1934). В своей последней работе Хэ настаивает на автохтонности китайской агрокультуры, металлургии и письменности; ср.: The Cradle of the East, особ. p. 341 sq. Со своей стороны, Ли Ши, наряду с другими археологами, выявляет определенные западные влияния, напр., месопотамские, в иконографии Аньяна (op. cit., p. 26 sq.). Во всяком случае, с определенностью можно утверждать, что китайская культура, как, впрочем, и любая другая, несет на себе глубокий отпечаток идей и техник западного, северного и южного происхождения. Хотя, как уже многократно повторялось, «Китай есть окно в Тихий океан». Влияние китайского космологического символизма и его художественных воплощений различимо как в религиозном искусстве народов Борнео, Суматры и Новой Зеландии, так и у индейцев северо-западного побережья Америки. См.: Two Studies of Art in the Pacific Area; I: *Mino Badner*. The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style of the American North-western Coast, New Zealand and China; II: *Robert Heine-Geldern*. A Note on Relation between the Art of the Maori and of Ancient China. — *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XV (Horn-Wien, 1966); Early Chinese Art and the Pacific Basin. A photographic exhibition (N.Y., 1968).

О религиозных концепциях: *Hermann Köster*. Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte. — *Monumenta Serica*, 14 (1949–55), pp. 188–214; *Peng-ti Ho*. Op. cit., p. 279 sq.; *Bernhard Karlgren*. Some Fecundity Symbols in Ancient China. — *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 2 (Stockholm, 1930), pp. 1–54; *Carl Hentze*. Funde in Alt-China, p. 20 sq.; 219 sq.; idem. Bronzengerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang Zeit (Anvers, 1951); idem. Das Haus als Weltort der Seele (Stuttgart, 1961). О «death patterns» ср.: *Hanna*

Rydh. Symbolism in Mortuary Ceramics. —*BMFEA,* No.1 (Stockholm, 1929), pp. 71–121.

§127. О культуре бронзового века: *Cheng Tê-k'un.* Archaeology in China: II. Shang China (Cambridge, 1960); *Kwang-Chih Chang.* The Archaeology of Ancient China, pp. 185–225; *William Watson.* Cultural Frontiers in Ancient East Asia, p. 38 sq., особ. p. 42 sq.

О религиозных идеях: *Herlee G. Creel.* The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization (N.Y., 1937), pp. 174–216; *Chang.* The Archaeology of Ancient China, p. 251 sq.; *Cheng Tê-k'un.* Archaeology in China, II, p. 213 sq.; *Carl Hentze.* Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang Zeit; *W. Eichhorn.* Zur Religion im ältesten China. — *Wiener Zeitschrift für indische Philosophie,* 2 (1958), pp. 33–53; *F. Tiberi.* Der Ahnenkult in China. — *Annali del Pontifico Museo Missionario Etnologico,* 27 (1963), pp. 283–475; *Ping-ti Ho.* Op. cit., p. 289 sq.; *Tsung-tung Chang.* Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China (Wiesbaden, 1970); ср. критику: *Paul L. M. Serruys.* Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions. — *T'oung Pao,* 60 (1974), pp. 12–120; *M. Christian Deydier.* Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études (P., 1976; гадательные надписи на костях и черепашьих панцирях); *David N. Keightley.* The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture. — *HR,* 17 (1978), pp. 211–225.

О гадательных надписях на костях и черепашьих панцирях: *Eliade.* Le Chamanisme (2-e éd., 1968), p. 142, n. 1 (библиография).

О символике маски *mao-ду* см. работы Карла Хенце, особ. Bronzegerät... des Shang Zeit, p. 215 sq.; Funde in Alt-China, p. 171 sq., 195 sq., Antithetische *T'ao-t'ieh*-motive. — *IPEK,* 23 (1970/73), pp. 1–20.

Не менее значима символика цикады. Поскольку ее личинка выходит из-под земли (символ тьмы), цикада символизирует воскресение из мертвых; вот почему цикаду клали в рот покойному; ср.: *Hentze.* Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen (Anvers, 1937), p. 37 sq. Стилизованные цикады изображены на языке маски *mao-ду,* демона тьмы, сотворившего свет и жизнь; ibid., p. 66 sq.

§128. О культуре династии Чжоу: *Ch'eng Tê-k'un.* Archaeology in China, III: Chou-China (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang. Op. cit., p. 256 sq., 263 sq.[*91]

О религии эпохи Чжоу: *Ping-ti Ho.* Op. cit., p. 322 sq.; *Hentze.* Funde in Alt-China, p. 218 sq., а также работы, указанные в двух следующих параграфах.

В «классических книгах» насчитывается десяток имен Верховного божества; среди них наиболее известные — Шан-ди (верховный Государь) и Хуан-ди (августейший повелитель). Однако в основе этих теонимов — обращения: Ди (Государь) и Тянь (Небо). Небесный

строй Верховного божества ясен: Шан-ди всевидящ («Шицзин» III, 1, 7, 1); он все слышит (V, 16, 3, 14); Тянь печется о людях («Шуцзин» IV, 9, 1, 3); он видит и слышит (III, 3, 5, 7), он ясновидец («Шицзин» III, 3, 2, 11–12), его воля непреклонна («Шуцзин» IV, 3, 2, 5), он все понимает, и ничто не сокрыто от его взора (IV, 8, 2, 3), и т.д.

О культе верховного божества: *B. Schindler.* The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings. — *Asia Major: Introductory Volume* (1923), pp. 298–366; *H. H. Dubs.* The Archaic Royal Jou Religion. — *T'oung Pao*, 47 (1958), pp. 217–259; *J. Shih.* The Notion of God in the Ancient Chinese Religion. — *Numen,* 16 (1969), pp. 99–138. Joseph Shih считает, что Ди был верховным божеством, а Тянь — личным богом человека. В эпоху Чжоу эти имена использовались для призывания одного и того же бога; ср.: idem. Il Dio Supremo (La religione della Cina). — *Storia delle Religioni,* V (Turin, 1971), pp. 497–577, 539 sq.

Труды по общей истории китайской религии, в отличие от других религий, немногочисленны. Укажем наиболее содержательные: *L. Wieger.* Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours (Hien-hien, 1917), работа субъективного характера и требует осторожного отношения; *Jan J. M. de Groot.* The Religious System of China, 6 vols. (Leiden, 1892–1910; переизд. Taipei, 1964), труд незаменим по богатству документального материала; *Marcel Granet.* La religion des Chinois (P., 1922); *Henri Maspero.* Les religions chinoises, vol. I: des Mélanges posthumes (P., 1950); *C. K. Yang.* Religion in Chinese Society (Berkeley, 1967), труд важный, хотя и не объемлет всю историю китайской религии; *D. H. Smith.* Chinese Religions (N.Y., 1968); см. также: Daniel Overmyer. — *HR*, 9 (1969–70), pp. 256–260; *Laurence G. Thompson.* Chinese Religion: An Introduction (Belmont, 1969; описание идей и религиозных практик после эпохи Хань); *Werner Eichhorn.* Die Religionen Chinas (Stuttgart, 1973), превосходно составленная работа; Religion and Ritual in Chinese Society. — ed. *Arthur P. Wolf* (Stanford, 1974). Краткое, но блестящее изложение дано Максом Кальтенмарком в: La religion de la Chine antique и Le taoïsme religieux. — *Histoire des Religions* (ed. Henri-Charles Puech), I (1970), pp. 927–957, 1216–1248.*[92]

История верований и религиозных институций тщательно проанализирована в: *Marcel Granet.* Fêtes et chansons anciennes de la Chine (1919); Dances et Légendes de la Chine ancienne (1926); ср.: *Henri Maspero.* La Chine Antique (1927; нов. изд. 1955).

О Матери-Земле: *Berthold Laufer.* Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion (Field Museum, Chicago, 1912), p. 144 sq. критика этих взглядов: *B. Karlgren.* Some Fecundity Symbols in Ancient China, p. 14 sq.; *Marcel Granet.* Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques. — *Revue Archéologique* (1922), переизд. в

сб.: Études sociologiques sur la Chine (1953), pp. 159–202. Согласно Эдуарду Шаванну (Le *T'ai Chan*. Essai de monographie d'un culte chinois, P., 1910, особ. pp. 520–25.), персонификация почвы в образе Великой Богини Земли была относительно поздним явлением: по всей видимости, этот феномен имел место в начале династии Хань, т.е. во II в. до н.э. Раньше бытовали лишь местные культы, складывавшиеся вокруг божеств почвы (op. cit., p. 437). Однако Гране показал, что эти божества пришли на смену своим древнейшим женским или «бесполым» предшественникам — феномен довольно распространенный; ср.: *Eliade*. La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques (1953; переизд.: Mythes, rêves et mystères, 1957, pp. 207–253).

Детальный анализ различных периферийных и маргинальных традиций, частично вошедших в китайскую культуру, см. в: *Wolfram Eberhard*. Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. — *T'oung Pao*, vol. 36 (Leiden, 1942); Lokalkulturen im alten China, vol. I. — *T'oung Pao*, vol. 37 (Leiden, 1943); vol. II. — *Monumenta Serica*: Monograph Nr. 3 (Pékin, 1943). II том, изд. испр. и доп., вышел под заголовком: The Local Cultures of South and East China (Leiden, 1968)[*93].

О китайском шаманстве: *Eberhard*. The Local Cultures, p. 77 sq., 304 sq., 468 sq.; ср.: *Eliade*. Le chamanisme (2-e éd.), p. 349 sq.; Joseph Thiel. Schamanismus im alten China. — *Sinologica*, 10 (1968), pp. 149–204; *John S. Major*. Research priority in the Study of Ch'u religion. — *HR*, 17 (1978), pp. 226–243, особ. p. 236 sq.

§129. Наиболее важные космогонические тексты перевел Макс Кальтенмарк: *Max Kaltenmark*. La naissance du monde en Chine, в кн.: La naissance du Monde (Sources Orientales, I, P., 1959), pp. 453–468. Китайская мифология, в частности, космогонические мифы, обсуждалась с разных точек зрения: *Henri Maspero*. Légendes mythologiques dans le «Chou king». — *JA*, 204 (1924), pp. 1–100; *Bernhard Karlgren*. Legends and Cults of Ancient China. — *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946, pp. 199–365 (данный труд остается незаменимым благодаря обилию приведенных в нем документов; однако см. критику метода Карлгрена в рецензии Эберхарда. — *Artibus Asiae*, 9,1946, pp. 355–64); *Derk Bodde*. Myths of Ancient China. — *Mythologies of the Ancient World* (*S.N. Kramer*, ed., N.Y., 1961), pp. 369–408; *J. Shih*. The Ancient Chinese Cosmogony. — *Studia Missionaria*, 18 (1969), pp. 111–130; *N.J. Girardot*. The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. — *HR*, 15 (1976), pp. 289–318, критический анализ нескольких недавно выдвинутых гипотез.

По поводу мифа о Паньгу: *Maspero*. Légendes mythologiques, p. 47 sq.; *Edouard Erkes*. Spuren Chinesischer Weltschöpfungsmythen. — *T'oung Pao*, 28 (1931), pp. 355–68; *W. Eberhard*. The Local Cultures, pp. 442–443; *Bodde*, p. 382 sq.; *Girardot*. The Problem of Creation Mythology, p. 298 sq.

Об отделении Земли от Неба: *Maspero*. Légendes mythologiques, pp. 95–96; idem. Les Religions Chinoises, p. 186 sq.; *Bodde*. Myth of Ancient China, p. 389 sq.; ср.: *Eliade*. Mythes, rêves et mystères, p. 80 sq.

О Нюй-ва: *Bodde*. Op. cit., p. 386 sq. О Великом Юе, усмирителе потопа: *Marcel Granet*. Dances et légendes, p. 466 sq., 482 sq.

О происхождении и церемониальной структуре китайских городов: *Paul Wheatley*. The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City (Chicago, 1971), p. 30 sq., 411 sq., passim; ср. также: *Werner Müller*. Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), p. 149 sq.*[94]

О космологии и пространственной символике: *Granet*. La pensée chinoise, p. 342 sq.; *Schuyler Camman*. Types of Symbols in Chinese Art. — *Studies in Chinese Thought*, Arthur F. Wright, éd., Chicago, 1953, pp. 195–221; idem. Evolution of Magic Squares in China. — *JAOS*, 80 (1960), pp. 116–24; The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion. — *HR*, I (1961), pp. 37–80; *Eliade*. Centre du monde, temple, maison в кн.: Le symbolisme cosmique des monuments religieux. — *Série Orientale Roma*, vol. XIV (Rome, 1957), pp. 57–82; *Hermann Köster*. Symbolik des chinesischen Universismus (Stuttgart, 1958), особ. p. 14 sq.; *R.A. Stein*. Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient. — *Arts Asiatiques*, 4 (1957), pp. 163–186; idem. L'habitat, le monde et le corps humain en Extême-Orient et en Haute-Asie. — *JA*, 245 (1957), pp. 37–74.

О *мин-тане*: *Granet*. La pensée chinoise, p. 102 sq., 178 sq., 250 sq.; *R.A. Stein*. Architecture et pensée religieuse, p. 164 sq.; *H. Köster*. Symbolik, p. 34 sq., 48 sq.

§130. О морфологии разных символов полярности и чередования см. наш очерк «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités» (1967), переизд. в кн.: La nostalgie des origines (P., 1971), pp. 249–336. О полярности в китайской космологии: *Granet*. La pensée chinoise, p. 86 sq., 149 sq.; *Carl Hentze*. Bronzegerät, p. 192 sq.; idem. Tod, Auferstehung, Weltordnung (Zürich, 1955), p. 150 sq.; *H. Köster*. Symbolik, p. 17 sq.

Анализируя любовные песни, сохранившиеся в древнейшей «классической книге», «Шицзин», Марсель Гране выявил структуру календарных крестьянских праздников, восходящих, по всей видимости, к эпохе неолита (ср.: Fêtes et chansons anciennes de la Chine). «Речь идет, главным образом, о праздниках для молодежи, связанных со свадебными мотивами: две группы, девушки и юноши из разных деревень — по принципу экзогамии — собирались вместе и начинали состязаться в стихосложении. Темы были обусловлены ритуальным пейзажем — почти всегда в этот пейзаж входили горы и вода, и все его детали были священными... [Праздники] происходили в те дни, когда менялся режим сельской жизни. В теплое время года местом

сбора становились поля, где крестьяне жили в маленьких хижинах; зимой собирались в родовой деревне. Прослеживается определенная связь между выбором священных мест для жизни сельских общин и элементами ландшафта: горы, реки, леса, — из классического ритуала. Те и другие были обиталищем предков и главными святилищами феодального культа: храмы Предков, алтари богов Почвы и Урожая были не чем иным, как вариантами древних священных мест, а в основу некоторых культовых царских практик были положены крестьянские праздники» (*Max Kaltenmark.* Religion de la Chine antique, p. 952).

О понятии *дао*: *Granet.* La pensée, p. 300 sq.; *Joseph Needham.* Science and Civilization in China, II (1956), p. 36 sq.; *Köster.* Symbolik, p. 16 sq., 51 sq.; *Ellen Marie Chen.* Nothingess and the Mother Principle in Early Chinese Taoism. — *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), pp. 391–405; *Holmes Welch.* Taoism. The Parting of the Way (1957; испр. изд. 1965), p. 50 sq.; *Max Kaltenmark.* Lao tseu et le taoïsme (P., 1965), p. 30 sq.; *Wing-tsit Chan.* The Way of Lao tzu (N.Y., 1963), p. 31 sq.

О космогонических отрывках из «Даодэцзин»: *Norman J. Girardot.* Myth and Meaning in the *Tao te ching*: Chapters 25 and 42. — *HR*, 16 (1977), pp. 294–328, и библиография к §129.

О «Духе Долины» и «Сокровенном Женском» ср.: §132.

§131. Конфуций первый использовал свои наставления как средство духовной и политической реформы. Он не «учил» в собственном смысле слова, а просто беседовал со своими учениками. В пятьдесят лет он получил придворную должность, однако вскоре подал в отставку, поняв, что она не принесет ему власти. Разочаровавшись, Конфуций десять с лишним лет путешествовал по всей стране. В шестьдесят семь лет он вернулся по просьбе учеников на родину, в царство Лу, где прожил еще пять лет.

Предание приписывает Конфуцию авторство многих книг, в частности, «Классических книг», однако маловероятно, что он на самом деле их написал. Так же сомнительно, что ему принадлежит их издание. Собрание его поучений и бесед было опубликовано позднее его учениками и озаглавлено «Лунь юй» («Беседы», в английском переводе — «Analects»)[*95]. Нами использованы переводы: *J. Legge.* The Analects of Confucius (нов. изд. N.Y., 1966); *L. Giles.* The Sayings of Confucius (нов. изд. N.Y., 1961), *W.E. Soothill.* The Analects (L., 1958). См. также: *F. S. Couvreur.* Entretiens de Confucius et de ses disciples (P., без даты); *James R. Ware.* The Sayings of Confucius (N.Y., 1955).

Из обширной литературы о Конфуции укажем следующие работы: *H.G. Creel.* Confucius and the Chinese way (N.Y., 1949; переизд. 1960); *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius (N.Y., 1938); *Liu Wu-chi.* Confucius, His Life and Times (N.Y., 1955); *Etiemble.* Confucius (P., 1956); *Daniel Leslie.* Confucius (P., 1962); *J. Munro.* The Concept of man

in Early China (Stanford, 1969), pp. 49–83 («The Confucian Concept of Man»); *Herbert Fingarette.* Confucius — The Secular as Sacred (N.Y., 1972); см. также сборник критических исследований: *Arthur F. Wright.* Confucianism and Chinese Civilization (N.Y., 1967).

§132. Существует много переводов книги «Даодэцзин» (только на английский ее переводили тридцать пять раз, с 1868 по 1955 гг.). Не раз вспомнишь слова Марселя Гране, сказанные о переводе Станисласа Жюльена (1842): «предельно добросовестный, он настолько близок к тексту, что невозможно понять, о чем там речь» (La pensée chinoise, 503, n. 1). Мы использовали переводы: *Arthur Waley.* The Way and its Power (L., 1934), за литературные достоинства; и *Wing-tsit Chan.* The Way of Lao Tzu (N.Y., 1962), за подробный и точный комментарий. Приведенные в книге отрывки даны в переводе Макса Кальтенмарка из его замечательной книги «Lao tseu et le taoïsme» (P., 1963).

Работы Уэйли и Шана содержат пространные введения, в которых рассмотрены многочисленные вопросы, касающиеся истории текста. Ср.: *Jan Yün Hua.* Problems of Tao and *Tao Te Ching.* — *Numen*, 22, 1975, pp. 208–234. В работе представлены последние исследования *Fung Yu-lan* по древнему даосизму; idem. The Silk manuscripts on Taoïsm. — *T'oung Pao*, 63, 1977, pp. 66–84 (о рукописях, недавно найденных при раскопках захоронения, датируемого прибл. 168 г.); *Edouard Erkes.* Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse, translated and annotated (Ascona, 1950).

Среди обобщающих работ отметим: *Henri Maspero.* Le Taoïsme, Mélanges posthumes, II (P., 1950); *Fung Yu-lan.* History of Chinese Philosophy, I (Princeton, 1952), p. 170 sq.; *Max Kaltenmark.* Lao Tseu et le Taoïsme; *Holmes Welch.* Taoism. The Parting of the Way (Boston, 1957; испр. изд. 1965); *Nicole Vandier-Nicolas.* Le taoïsme (P., 1965); *Etiemble.* En relisant Lao Tseu. — *La Nouvelle Revue Française*, 171 (1967), pp. 457–476; *Herlee G. Creel.* What is Taoism? (Chicago, 1970).

Часть докладов, представленных на конференции по даосизму (Bellagio, 7–14 sept. 1968), была опубликована в сб.: *History of Religion*, 9 (1969–70), pp. 107–225. См. особ.: *Holmes H. Welch.* The Bellagio Conference on Taoist Studies, pp. 107–136; *Arthur F. Wright.* A Historian's Reflection on the Taoist Tradition, pp. 248–255. О современной ориентации в изучении даосизма см.: *Norman J. Girardot.* Part of the Way: Four Studies on Taoism. — *HR*, 11 (1972), pp. 319–337.

Укажем также несколько последних работ: *Donald Munro.* The Taoist Concept of Man в кн.: The Concept of Man in Early China (Stanford, 1969), pp. 117–139; *J.J.L. Duyvendak.* The Philosophy of Wu-wei. — *Asiatische Studien*, I (1947), pp. 81–102; *Walter Liebenthal.* The Immortality of the Soul in Chinese Thought. — *Monumenta Niponica*, 8 (1952), pp. 327–397; *Max Kaltenmark.* Ling-pao: Note sur un terme du

taoïsme religieux. — *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises*, XIV (P., 1960), pp. 551–588; *Kimura Eiichi*. Taoism and Chinese Thought. — *Acta Asiatica*, 27 (1974), pp. 1–8; *Michel Strickmann*. The Longest Taoist Scriptures. — *HR*, 17 (1978), pp. 331–354. Соотношение между даосизмом «философским» в том виде, как он изложен в «Даодэцзин» и «Чжуан-цзы», и «религиозным», т.е. поиском бессмертия посредством различных техник тонкой физиологии и алхимии, до сих пор порождает споры. Некоторые ученые настаивают на разграничении «философского» даосизма и культа бессмертия (напр., A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan). Они считают, что первый большой период философского даосизма окончился под напором суеверий (магии и народных верований) и буддийских влияний. В результате деградации даосизма возник «нео-даосизм», или «даосская религия». Ср. *inter alia*: *Creel*. Op. cit., pp. 1–24, 37 sq., *A.C. Graham*. The Book of Leih-tsu (L., 1960), pp. 10 sq.,16 sq. См. критику этой концепции: *K. Schipper*. — *T'oung Pao*, N. S., 51 (1964), pp. 288–92. Напротив, французские синологи и их ученики (Granet, Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel и др.) выявили структурную общность двух «даосских школ». Ср. дискуссию по поводу последних публикаций, которая дает представление об этих двух методологических подходах: *Norman Girardot*. Part of the Way: Four Studies on Taoism, pp. 320–324, особ. статья: *N. Sivin*. On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. — *HR*, 17 (1978), pp. 303–330; ср.: p. 313 sq. — анализ новых толкований, предложенных японскими учеными.

О китайских концепциях бессмертия: *Ying-chih Yu*. Life and Immortality in the Mind of Han China. — *HJAS*, 25 (1964–65), pp. 80–22; *Ellen Marie Chen*. Is there a Doctrine of Physical Immortality in the Tao Te Ching? — *HR*, 12 (1973), pp. 231–29. Джозеф Нидхэм подчеркивает «магический, научный, демократический и политико-революционный аспекты даосизма» (*J. Needham*. Science and Civilization in China, II (1956), p. 35. Нидхэм считает, что даосы проявляли враждебность не только к конфуцианству, но и ко всему феодальному строю (ibid., p. 100; ср.: pp. 100–132). Н. Сивин подвергает сомнению обоснованность этих утверждений; нет доказательств тому, что даосы были антифеодалистами или родоначальниками научного подхода: On the Word 'Taoist', p. 309 sq.

Трактат «Чжуан-цзы» был многократно переведен на основные европейские языки. Наиболее известен перевод: *James Legge*. The Writings of Kwan-zze. — *SBE*, vol. 39–40 (L., 1891). См. также: *Burton Watson*. The Complete Works of Chuang Tzu (N.Y., 1968).

О Чжуан-цзы ср.: *Arthur Waley*. Three Ways of Thought in Ancient China (L., 1939; переизд. N.Y., 1956), pp. 3–79; *Yu-lan Fung*. Lao Tzu

and Cuang Tzu. The Spirit of Chinese Philosophy (L., 1947); *A.C. Graham*. Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal. — *HR*, 9 (1969–70), pp. 137–159.

§133. О даосских техниках достижения телесного бессмертия: *Henri Maspero*. Le Taoïsme, pp. 89–116; *Holmes Welch*. Taoism, p. 97 sq; *Max Kaltenmark*. Lao tseu et le taoïsme, p. 146 sq.

О даосских «Бессмертных»: *Lionel Giles*. A Gallery of Chinese Immortals (L., 1948); *Max Kaltenmark*. Le Lie-sien Tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiqité (Pékin, 1953; перевод и комментарии).

Об «освобождении трупа»: *H. Maspero*. Le Taoïsme, p. 98 sq.; *H. Welch*. Taoism, p. 108 sq.

О «магических полетах» йогов и алхимиков: *Eliade*. Le Yoga, p. 402 sq.; idem. Le Chamanisme (2-e éd.), p. 439 sq.; Forgerons et Alchimistes (нов. изд. 1977), pp. 169–170.

По легенде о трех священных горах посреди моря, к которым никто не может приблизиться см.: *Сыма Цянь*. Исторические записки, т. III, стр. 436–437: «В прежние времена [...] люди могли добраться туда: это — страна Блаженных, там — эликсир бессмертия; там все существа, птицы и четвероногие — белого цвета, а дворцы сделаны из золота и серебра. Издали эта страна кажется облаком; но когда приближаешься, три священных горы опрокидываются в море, и никому еще не удавалось взойти на них» (т. II, стр. 152–53). Речь идет о мифической географии, которая сложилась в ходе древних экстатических опытов; ср. индийские легенды о *риши*, устремлявшихся по воздуху к мифической северной стране, именуемой Шветадвипа; равным образом озеро Анаватапта было недостижимо для тех, кто не обладал сверхъестественной способностью летать; Будда и архаты достигали Анаватапты в мгновение ока; см.: Le Yoga, p. 397 sq.

Журавль — птица Бессмертных; считается, что он может жить тысячу лет и «дышать с согнутой шеей, — техника, которая обновляет дыхание, и даосы ее практикуют» (*Kaltenmark*. Lao Tseu, p. 153). См. также: *J. de Groot*. The Religious System of the Chinese, IV, pp. 232–33, 295, 395. О танце журавлей ср.: *Granet*. Danses et légendes, p. 216 sq.

О *Полях киновари* и *Трех червях*: *Maspero*. Le taoïsme, p. 91 sq.; *Welch*. Op. cit., pp. 106–109, 121, 130–132.

О древности китайской дыхательной практики: *Hellmut Wilhelm*. Eine Chon-Inschrift über Atemtechnik. — *Monumenta Sinika*, 13 (1948), pp. 385–88.

О техниках «питания жизненной силы» работа Анри Масперо остается фундаментальной: Les procédés de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne. — *JA* (1937), pp. 177–252, 353–430; см. также: Le Taoïsme, pp. 107–114. Сравнительный анализ дыхательных

техник индуизма, ислама и христианства (исихазм) см. в: Le Yoga, pp. 71–78.

«Важность "эмбрионального дыхания" следует из того, что тело человека состоит из дыханий. При сотворении мира девять Дыханий образовали Хаос, а когда он рассеялся, Дыхания разделились: чистые и тонкие поднялись и стали небом, нечистые и грубые опустились и сделались землей. Первые и самые великие боги появились сами собой, из сплетения Дыханий. Вслед за ними родились меньшие боги. Позднее Желтый Император Хуан-ди сотворил людей, поставив земляные статуи на четырех сторонах света; триста лет он подвергал их всевозможным веяниям, а когда они достаточно ими проникнись, то стали говорить и двигаться и заселили землю разными народами. Таким образом, тело человека сотворено из нечистого дыхания, из которого сделана земля, но жизненное дыхание, оживляющее тело, есть дыхание чистое, обитающее между небом и землей. Чтобы тело стало бессмертным, нужно заменить нечистое дыхание чистым; в этом состоит цель «эмбрионального дыхания». Обычный человек каждый день питается злаками, обновляя тело таким же, как оно, грубым веществом; даосы, питаясь дыханием, обновляют его каждый раз все более и более чистой материей» (*Maspero*. Le Taoïsme, p. 114).

Отметим параллелизм между орфической антропогонией и эсхатологией: §181.

По представлениям даосов, все тело человека наполнено божествами и трансцендентными существами; описание этого пантеона: *Maspero*. Le Taoïsme, pp. 116–137. Вступать с богами в контакт можно посредством мистической медитации или экстаза; ibid., pp. 137–147.

О сексуальных техниках даосов: *Joseph Needham*. Science and Civilization in China, II (Cambridge, 1956), pp. 146–152; *Akira Ishihara, Howard S. Levy*. The Tao of Sex. An Annotated Translation of the XXVIII Section of The Essence of Medical Prescriptions (Tokyo, 1968; нов. изд. N.Y., 1970); уточним, что рассматриваемые техники не являются исключительно даосскими.

В одном из текстов в переводе Масперо (Les procédés.., p. 385), описана техника «возвращения семени для обновления мозга»: «принцип... состоит в том, чтобы при соитии дождаться, пока не прихлынет эссенция (т.е. семя), затем, когда она будет готова излиться, следует резко сжать (пенис) двумя пальцами левой руки у основания мошонки, около ануса, и сделать медленный выдох сквозь зубы, сжимая их несколько раз, но не задерживая дыхания. Таким образом, во время семяизвержения эссенция уже не сможет выйти; она пойдет вспять по нефритовому стволу (пенису) в мозг. Это средство Бессмертных; они поклялись на крови не разглашать его направо и налево»; ср.: *van Gulik*. Erotic colour prints, p. 78.

В книге «Жизнеописание Реального трансцендентного человека»,

датируемой, согласно Масперо, V в. н.э., метод возвращения семени приведен как один из пяти рецептов Бессмертного учителя Сыма Цяня. «Посредством совершенной медитации устраните все внешние помыслы; тогда мужчина и женщина смогут вступить на путь Вечной Жизни. Держите способ в строжайшем секрете: только мудрым поверяйте его!... Всякий раз, когда приступаете к нему, медитируйте. Сначала нужно потерять ощущение собственного тела и внешнего мира». После произнесения молитв, «мужчина мысленно сосредоточивается на области почек, задерживая эссенцию (сперму), делая вдох, который поднимается по позвоночнику в Ни-хуан (Поле киновари, расположенное в голове), против течения. Это называется «вернуться к Началу», *хуань-юань*; женщина сосредоточивается на области сердца, питая духов, поддерживая неподвижный огонь, переводя выдох из груди к пояснице, откуда он вновь поднимается по позвоночнику к Ни-хуан: это называется «преображать реальность», *хуан-чэн*. Через сто дней достигается трансцендентное состояние. Если практиковать этот способ в течение долгого времени, станешь Реальным человеком и, живя вечно, преодолеешь века. Таков метод, позволяющий не умирать» (перев.: *Maspero.* Les procédés..., pp. 386–387).

О «сокровенном зародыше» нового бессмертного тела: *Welch.* Taoism, p. 108 sq., 120 sq.

О соотношениях даосских техник и тантрической йоги: *Eliade.* Le Yoga, p. 253 sq., 400 sq.; *Needham.* Science and Civilization, II, p. 425 sq.; *R.H. Van Gulik.* Sexual Life in Ancient China (Leiden, 1961), p. 339 sq.; *J. Filliozat.* Taoïsme et Yoga. — *JA,* 257 (1969), pp. 41–88; *Lu K'uan Yu.* Taoist Yoga. Alchemy and Immortality (L., 1970) — перевод на английский современного автора. «No Evidence of Taoist Origin or Particular Association is Given», — пишет Сивин.— *HR,* 17, p. 319, n.27.

§134. Основную библиографию по китайской алхимии см.: *Eliade.* Le Yoga (P., 1954; нов. изд., 1972), pp. 404–406; Forgerons et Alchimistes (изд. испр. и доп., 1977), pp. 167–168; *Joseph Needham.* Science and Civilization in China, V, 2 (Cambridge, 1974), p. 2 sq., 381 sq. Укажем наиболее важные работы: *A. Waley.* Notes on Chinese Alchemy. — *BSOAS,* 6 (1930), pp. 1–24; *Homer H. Dubs.* The Beginnings of Alchemy. — *Isis,* 38 (1947), pp. 62–86; *Nathan Sivin.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies (Cambridge, Mass., 1968; см. нашу рецензию: *HR,* 10 (1970), pp. 178–182); *J. Needham.* Science and Civilization, V, 3, 1976 (история алхимии будет продолжена в двух следующих томах, готовящихся к изданию).

Среди переводов алхимических текстов особого внимания заслуживают следующие: *Lu-Ch'iang Wu, Tenney L. Davis.* An Ancient Chinese Tretise on Alchemy Entitled «Ts'an T'ung Ch'i», written by Wei Po-Yang about 142 A.D. — *Isis* (1932), vol. 18, pp. 210–289; idem. Ko Hung on the Yellow and the White. — *Proceedings of the American*

academy of Arts and Science, vol. 71 (1935), pp. 221–284. Последний труд включает перевод глав IV и VI трактата Гэ Хуна (Баопу-цзы); перевод глав I-III: *Eugen Feifel.* — *Monumenta Serica*, vol. 6 (1941), pp. 113–211; новый перевод гл. IV того же автора: idem., vol. 9 (1944). Перевод гл. VII и XI: *T.L. Davis, K.F. Chen.* The Inner Chapters of «Pao-pu-tzu». — *Proceedings of American Academy of Arts and Science*, vol. 74 (1940–1942), pp. 287–325. Оценка переводов Дэвиса и его сотрудников: *J. Needham.* Science and Civilization, V, 2, p. 6; *Nathan Sivin.* Chinese Alchemy, p. 15. *James R. Ware* дает полный перевод Nei P'ien *Гэ Хуна.* — Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The *Nei P'ien* of Ko Hung (Cambridge-Mass., 1966); ср. наши наблюдения: *HR*, 8 (1968), pp. 84–85. Аннотированный перевод: Tan ching yao chueh (Essential Formulas from the Alchemical Classics), — труда, приписываемого Сунь Сымо (VI в. н.э.), см. в кн.: *Sivin.* Chinese Alchemy, pp. 145–214. См. также: *Roy C. Spooner, C.H. Wang.* The Divine Nine Turn *Tan Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe. — *Isis* (1947), vol. 38, pp. 235–242.

Согласно Дабсу, первый документ, касающийся алхимии, был издан в 144 г. до н.э.; императорский указ того года гласил: всякого человека, уличенного в изготовлении золота, подвергать публичной казни (текст воспроизведен в: Dubs. The Beginning of Alchemy, p. 63). Но, как показал Нидхэм, факт подделки золота отнюдь не свидетельствует о применении алхимии.

Дабс полагает, что истоки алхимии следует искать в Китае IV в. до н.э. По мысли автора, алхимия могла появиться лишь в обществе, плохо знакомом с золотом или с методами титрования чистого металла. В Месопотамии эти методы были известны еще в XIV веке до н.э., что делает несостоятельной гипотезу о средиземноморском происхождении алхимии (Dubs, p. 80 sq.). Историки алхимии не разделяют этого мнения; см. *inter alia*: *F. Sherwood Taylor.* The Alchemists (N.Y., 1949), p. 75. По Дабсу, алхимия была завезена на Запад китайскими путешественниками (op. cit., p. 84). Лауфер, тем не менее, не исключает, что «научная» алхимия в Китае является результатом иноземного влияния; ср.: *Laufer.* — *Isis* (1929), pp. 330–331. О проникновении в Китай элементов средиземноморской цивилизации: *Dubs.* Op. cit., pp. 82–83, n. 122–123. О возможном месопотамском происхождении идеологии китайской алхимии ср.: *H.E. Stapleton.* The Antiquity of Alchemy (p. 15 sq). — *Ambix,* V (1953), pp. 1–43. Касаясь вкратце китайского происхождения алхимии (pp. 19–30), Сивин отвергает гипотезу Дабса (pp. 22–23). Еще жестче критика Нидхэма, несмотря на то, что он (правда, совсем по другим причинам) разделяет мнение о китайском происхождении алхимии: *Needham*, vol. V, 2, p. 44 sq. Нидхэм считает, что древнекитайская культура была единственной средой, где могла зародиться вера в эликсир бессмертия — высшее достижение

алхимии (pp. 71, 82, 114–115). Две концепции — эликсира и алхимического изготовления золота — впервые объединились в Китае в IV в. до н.э. (p. 12 sq., etc.). Но Нидхэм признает, что в Индии соотношение золота и бессмертия было известно еще в VI в. до н.э. (p. 118 sq.).

В одной из недавних статьей Н. Сивин обращает внимание на «панкитайский» характер даосских техник и алхимии; ср.: On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity, p. 316 sq. В той же статье Сивин подвергает тщательному анализу авторитет Гэ Хуна, которого многие ученые считают «величайшим алхимиком в истории Китая»: (*Needham*); ср.: op. cit., p. 323 sq.

Вплоть до недавнего времени западные ученые считали «внешнюю алхимию», или ятрохимию (вай дань), экзотерическим знанием, а «внутреннюю алхимию» (нэй дань) — эзотерическим. Если эту дихотомию признавал такой мыслитель IX–X вв., как Пэн Сяо, значит, вай дань не менее эзотерична, чем ее йогическая параллель (*Sivin*. Chinese Alchemy, p. 15, n. 18). В самом деле, Сунь Сымо, величайший ятрохимик VII века, представляющий «внешнюю алхимию», целиком опирается на даосскую традицию: ср. фрагмент, цитируемый в Forgerons et Alchimistes, p. 98 (в переводе Сивина. Op. cit., pp. 146–48)[*96].

Об алхимической символике дыхания и полового акта: *R.H. van Gulik*. Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206 — A.D. 1644 (Tokyo, 1951), p. 115 sq.

О космогонической интерпретации не только смерти (ср. сн. 109), но и рождения Лао-цзы см.: *Kristopher Schipper*. The Taoist Body. — *HR*, 17 (1978), pp. 355–386, особ. pp. 361–374.

Об обожествлении Лао-цзы: *Anna K. Seidel*. La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han (P., 1969); idem. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao tzu and Li Hung. — *HR*, 9 (1969–1970), pp. 216–247.

О направлениях даосизма мессианистского толка: *Paul Michaud*. The Yellow Turbans. — *Monumenta Serica*, 17 (1958), pp. 47–127; *Werner Eichhorn*. Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions. — *Mittellungen des Instituts für Orientforschung*, 2 (1954), pp. 325–52; *Howard S. Levy*. Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han. — *JAOS*, 76 (1956), pp. 214–227; *R.A. Stein*. Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au II siècle ap. J.-C. — *T'oung Pao*, 50 (1963), pp. 1–78. Ср. также библиографию к гл. XXXV (том III).

§135. О распространении индуизма на полуострове и интеграции местных элементов: *Eliade*. Le Yoga: Immortalité et Liberté (1954)[*97], p. 120 sq., 377 sq. (библиография); *J. Gonda*. Les religions de l'Inde (P., 1962), p. 236 sq., 268 (библиография).

Существует весьма обширная литература по морфологии и

истории индуизма. Наиболее полезны работы: *L. Renou et J. Filliozat.* L'Inde Classique, I 1947, pp. 381–667; *L. Renou.* L'Indouisme (collection «Que sais-je?», 1951); *J. Gonda.* Les religions de l'Inde, I, pp. 257–421; *Anne-Marie Esnoul.* «L'Hindouisme» (в: Histoire des Religions, ed. H.-Ch. Puech; I;1970, pp. 996–1104); idem. L'Hindouisme (антология; 1973).

Также см.: *J.E. Carpenter.* Theism in Mediaeval India (L., 1926; приводятся интересные документы); *J. Gonda.* Aspects of Early Viṣṇuism (Utrecht, 1954); idem. Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1964); idem. Visnuism and Śivaism: A Comparison (L., 1970); *Arthur L. Herman.* The Problem of Evil and Indian Thought (Delhi-Varanasi-Patna, 1976), p. 146 sq.; *Stella Kramrisch.* The Indian Great Goddess, *HR*, 14, 1975, pp. 235–265, особ. p. 258 sq. (андрогин и богиня), 263 sq. (Devi); *J.C. Heestermann.* Brahmin, Ritual and Renouncer. — *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Süd- u. Ostasien*, II, 1964, pp. 1–37; *V.S. Agrawala.* Siva Mahādeva, The Great God (Benares, 1966); *Madeleine Biardeau.* Clefs pour la pensée hindoue (P., 1972); *Wendell Charles Beane.* Myth, Cult and Symbols in Śakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess (Leiden, 1977), особ. p. 42 sq., 228 sq.; *Wendy Doniger O'Flagerty.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva (L., 1973).

См. также библиографию к главе XXIV, §§191–194.

Различные стадии шиваизма и вишнуизма рассматриваются в главах XXXI и XXXII (том III).

§136. О лейтмотиве «освобождение от страдания»: *Eliade.* Le Yoga, p. 27 sq.

Об аналогии между индийским символизмом пленения и освобождения от уз и некоторыми аспектами гностической мифологии: *Eliade.* Aspects du mythe (1963)[*98], p. 142 sq. (Mythologie de la Mémoire et de l'Oubli).

§137. О преемственности ведийских идей в упанишадах: *F. Edgerton.* The Upanishads: What Do They Seek, and Why. — *JAOS*, 49, 1929, pp. 97–121, особ. p. 100 sq.

Об общей проблеме преемственности в индийской религии: *J. Gonda.* Continuity and Change (в частности, pp. 38 sq, 315 sq.)

Ананда К. Кумарасвами неоднократно объяснял «традиционный», т.е. независимый от исторических условий, характер индийской метафизики. См.: Selected Papers, I-II (edited by Roger Lipsey, Princeton, 1977).

§138. О досистематической веданте см. соответствующие главы работ С.Н. Дасгупты и С. Радхакришнана по истории индийской философии, а также: *H. de Glasenapp.* La philosophie indienne (перев. A.-M. Esnoul, 1951), p. 126 sq; *William Beidler.* The Vision of Self in Early Vedanta (Delhi, Patna, Benares, 1975), особ. p. 104 sq., 227 sq.

Мы уже рассмотрели (§82) парадокс «телесного» («смертного») и «бестелесного» («бессмертного») Брахмана в средних упанишадах, а также мифологические предпосылки этого метафизического воззрения (§68). Аналогичная тенденция к *coincidentia oppositorum* наблюдается в философии санкхьи: «телеологический инстинкт», заставляющий космическую субстанцию (*пракрити*) способствовать высвобождению духа (*пуруши*); ср. §140. Добавим, что *coincidentia oppositorum*, характеризующее Брахмана (как совокупность всех реальностей или как существо-абсолют), также просматривается в некоторых мифах, особенно в мифах о человеческой обусловленности. Так, например, проявления зла (демоны, монстры и т.д.) происходят из телесной формы Бога, прежде всего, из его экскрементов. Иначе говоря, зло — равно, как и добро, — имеет божественное происхождение: оно есть неотъемлемая часть божественности. Ср. цитаты и комментарии к мифам из брахман и пуран в: *W.D. O'Flaherty*. The Origins of Evil in Hindu Mythology (Berkeley, 1976), p. 139 sq. Достаточно указать, что данный мотив встречается в мифах других народов: дьявол, он же Смерть, рождается из плевка, экскрементов, даже из тени Творца; ср.: *Eliade*. De Zalmoxis à Gengis Khan, p. 87 sq. (болгарское предание), 87 (мордовский миф), 101 (вогульский миф).

§139. Библиографию по текстам санкхьи и комментарий к ним см.: *Eliade*. Le Yoga. Immortalité et Liberté, pp. 361–364. Дополним ее другими работами: *Corrado Pensa* (перев.). Isvarakṛṣṇa, Sāṃkhyā-kārikā con il commento di Gauḍapāda (Torino, 1960); *Anne-Marie Esnoul* (перев). Les strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya-karika, P. 1964) с комментариями Гаудапады и пояснениями к санскритскому тексту и переводам.

Библиография по философии санкхьи представлена в: *Eliade*. Le Yoga, p. 364. Другие работы: *J.A.B. van Buitenen*. «Studies in Sāṃkhya». — *JAOS*, 80, 1956, pp. 153–157; 81, 1957, pp. 15–25, 88–107; *Pulinbihari Chakravarti*. Origin and development of the Sāṃkhya System of Thought (Calcutta, 1952); *Gerald Games Larson*. Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning (Delhi-Varanasi-Patna, 1969). В последней работе дан критический обзор (стр. 7–76) толкований философии санкхья — от Ричарда Гарбе до С. Радхакришнана.

Об идеях санкхьи в упанишадах: *Eliade*. Le Yoga, p. 227 sq; *E.H. Johnston*. Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Svetāsvatara Upanishad. — *JRAS*, 1930, pp. 855–878; idem. Early Sāṃkhya (L., 1937); *J.A.B. van Buitenen*. Studies..., особ. стр. 88 и сл., 100 и сл.; *Larson*. Op. cit., p. 99 sq.

Об онтологической структуре *пуруши* («Сам»): Le Yoga, p. 27 sq; *Larson*. Op. cit., p. 181 sq.

Как мы видели, упанишады (см. §80) неустанно прославляют почти магическую силу «гнозиса» (*видья, джняна)*. В самом деле,

риши, посредством одного лишь метафизического (эзотерического) знания, разрушают «неведение» (*авидья*) и вознаграждаются освобождением, т.е. преодолевают человеческую обусловленность. Можно приравнять квази-магическую силу «гнозиса», с одной стороны, к силам, высвобождаемым ритуалами, а с другой, к достигнутым путем аскезы или йогической практики «волшебным силам» (см. §78 и сл.). Именно в этом вопросе санкхья продолжает традиции Вед и упанишад. Убедительный комментарий «магического» характера знания в упанишадах дан в: *F. Edgerton.* The Beginnings of Indian Philosophy (L., 1965), p. 22 sq. Также см.: *Corrado Pensa.* Some internal and comparative problems in the field of Indian Religions. — *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, pp. 102–122, p. 114 sq.

Медитация по типу санкхьи анализируется в: *Gerhard Oberhammer.* Strukturen yogischer Meditation (Vienne, 1977), pp. 17–56.

§140. О модальностях и «развитии» материи (*пракрити*): Le Yoga, p. 30 sq.

Следует отметить отличие санкхьи от йоги в вопросах возникновения мира. По понятиям йоги, мир стал таким, каков он есть, из-за непонимания истинной структуры духа (см. Йога-сутра, II, 23–24). Авторы санкхьи считают, что течение (*паринамма*) материи (*пракрити*) одухотворяется «телеологическим инстинктом», целесообразным побуждением к созданию мира, в «пользу *пуруши*» (Sāṃkhya-kārikā, 31, 42 etc.; см.: Le Yoga, p. 34 sq.). Можно сравнить это усилие философии санкхьи превзойти двойственность *пуруша/пракрити* с теориями упанишад — особенно средних (*катха, шветашвара, майтри*) — о двух модальностях Брахмана, «духовной» и «материальной», «абсолютной» и «относительной» и т.д.; см. §82. Также см.: *C. Pensa.* Some internal and comparative problems, p. 109 и sq.

§141. Цитаты и комментарий к ним см. в: Le Yoga, p. 42 sq., 100 sq.

§142. О практиках йоги, их истоках и истории: *Eliade.* Le Yoga, pp. 57–108 (техники отрешения), 109–148 (йога и брахманизм), 149–167 (йога и индуизм). О Патанджали и текстах классической йоги: ibid., pp. 364–366. См.: ibid., p. 366, список работ о йоге, изданных до 1954 г. Назовем главные: *S.N. Dasgupta.* A Study of Patañjali (Calcutta, 1920); idem. Yoga as Philosophy and Religion (L., 1924); idem. Yoga phylosophy in relation to other Systems of Indian Thought (Calcutta, 1930); *J.W. Hauer.* Die Anfänge der Yoga-Praxis (Stuttgart, 1922); idem. Der Yoga als Heilweg (Stuttgart, 1932); idem. Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst (Stuttgart, 1958); *Alain Daniélou.* Yoga. The method of reintegration (L., 1949); *Jaques Masui.* Yoga, science de l'homme intégral. P., 1953); *P. Masson-Oursel.* Le Yoga (P., 1954); *T. Brosse.* Études expérimentales des techniques du Yoga (предисловие: *J. Filliozat.* La

nature du yoga dans sa tradition, P., 1963); *Jean Varenne.* Le Yoga et la tradition hindoue (P., 1973).

«Йога-сутра» с комментарием Вьясы и Вакаспатимишры была переведена в: *J.H. Woods.* The Yoga-System of Patañjali (Cambridge, Mass., 1914). Переводы упанишад см.: *Jean Varenne.* Huit Upanishads du yoga (P., 1971); перевод «Йога-даршана упанишады» опубликован в кн. «Le Yoga et la tradition hindoue» (pp. 232–255).

ЙС состоит из четырех глав, или книг (*пада*). Первая глава о «йогическом энстазе» (*самадхипада*) состоит из пятидесяти одного афоризма (*сутры*); вторая, «глава об осуществлении» (*садханапада*), включает пятьдесят пять сутр; третья глава из пятидесяти пяти сутр рассматривает «волшебные силы» (*вибхути*). Наконец, четвертая — и последняя — глава, *каивальяпада* (*каивалья* значит «отдельно»), состоит всего из тридцати четырех сутр и, видимо, является более поздним дополнением.

В какую бы эпоху ни жил Патанджали (во II, III в. до н.э. или даже в V в. н.э.), техники аскезы и медитации, изложенные автором ЙС, являются очень древними; это не его собственное изобретение и не изобретение его современников; они практиковались несколькими столетиями раньше. Не исключено, впрочем, что первоначальный текст ЙС был не раз переработан, адаптирован к той или иной новой «философской действительности». Всякий раз базовый текст осмысливался и комментировался по-новому. Первый известный нам вариант — «Йога-бхашья» Вьясы (VI–VII вв.) с комментарием Вачапатимишры (850 г.) в его «Таттвавайшаради». Эти два текста считаются самыми значительными дополнениями к идеям ЙС. См.: *Eliade.* Patañjali et le Yoga (P., 1962), p. 10 sq.

§143. О техниках йоги см.: *Eliade.* Le Yoga, pp. 57, 108; Patañjali et le Yoga, pp. 53–101; *J. Varenne.* Le Yoga et la tradition hindoue, pp. 114–150.

О «смирении» (*яма*) и «телесной и психической дисциплине» (*ньяма*): *Eliade.* Le Yoga, p. 58 sq.; *Varenne.* Op. cit., p. 121 sq.; *Corrado Pensa.* On the Purification Concept in Indian Tradition with special regard to Yoga. — *East and West*, N.S., 19, 1969, pp. 1–35, особ. p. 11 sq.

О йогических позах (*асанах*) и дисциплине дыхания (*пранаяме*): Le Yoga, pp. 62–75, 374; Patañjali et le Yoga, pp. 5–7, 70; *Varenne.* Op. cit., pp. 126–133.

О йогической «концентрации» (*дхарана*) и «медитации»: Le Yoga, pp. 75–82, 374–75; *Varenne.* Op. cit., p. 141 sq.; *Gerhard Oberhammer.* Strukturen yogischer Meditation (Österr. Acad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 322 Band, Vienne, 1977), p. 71 sq., 135 sq.

§144. О роли Ишвары в классической йоге ср.: *Dasgupta.* Yoga as Philosophy and Religion, p. 85 sq; *Eliade.* Le Yoga, p. 83 sq. Ишвара упоминается шесть раз в «Атхарваведе» и ни разу — в «Ригведе»,

«Самаведе» и «Яджурведе». В древнейших упанишадах и в «Бхагавад-гите» Ишвара — идеал тех, кто хочет обрести освобождение; см.: *J. Gonda.* Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), p. 139 sq.. (Ишвара в «Атхарваведе»), p. 144 sq. (Ишвара в упанишадах и «Бхагавад-гите»), p. 158 sq. (Ишвара в философии и в классической йоге).

§145. О *сиддхи,* или «волшебных способностях»: *S. Lindquist.* Die Methoden des Yoga (Lund, 1932), pp. 169–182; idem. Siddhi und Abhinna. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga (Uppsala, 1935); *J.W. Hauer.* Der Yoga, p. 326 sq.; Le Yoga, p. 94 sq., 375 (библиография); *A. Janàčcek.* The Methodical Principle in Yoga according to Patanjali's Yogasutra. — *Ar Or,* 19, 1951, pp. 514–567, особ. p. 551 sq.; *C. Pensa.* On the Purification Concept in Indian Tradition, p. 6 sq., p. 16 sq.

О самадхи: Le Yoga, p. 100 sq.; *Hauer.* Der Yoga, p. 336 sq.; *Varenne.* Op. cit., p. 169 sq.; *Oberhammer.* Strukturen yogischer Meditation, p. 135 sq.

Кроме «восьмичленной йоги», описанной Патанджали как серии упражнений и медитаций от «смирения» до *самадхи,* в индийской традиции имеется «шестичленная йога» (*саданга-йога).* В ней отсутствуют три первых члена классической йоги: *яма, ньяна и асаны,* — но присутствует неизвестный традиции Патанджали «член», *тарка* (буквально «рассуждение», но с коннотацией «высшее знание»). См.: *A. Zigmund-Cerbu.* The Ṣaḍaṅgayoga. — *HR,* B, 1963, pp. 128–134; *C. Pensa.* Osservazzioni e riferimenti per lo studio dello *ṣaḍaṅgayoga».* — *Istituto Orientale di Napoli, Annali,* 19, 1969, pp. 521–528. Эта «шестичленная» йогическая система сыграла важную роль в позднем буддизме и тантризме; см. том III настоящего издания. Также см.: *Günter Grönbold.* Ṣaḍaṅgayoga (Inaugural Dissertation, München, 1969), особ. p. 118 sq. (Kalacakra-Tantra), 112 sq. (Серия «Учителя саданга-йоги»).

§146. Об окончательном освобождении от страдания и о состоянии *дживанмукты* («освобожденный при жизни»): Le Yoga, p. 100 sq.; *Roger Godel.* Essai sur l'expérience libératrice (P., 1951); *Varenne.* Op. cit., pp. 162–163. «Находясь, по определению, "вне добра и зла", эти сверхлюди не должны считаться с общепринятыми нормами: им все разрешено, и все понимают, что подавляющее большинство их — это йогины, которые — заявляя (или искренне полагая), что они достигли *самадхи,* — используют это, чтобы «реализовать свою райскую жизнь» на нашей земле. На метафизическом плане они заслужили это право в той мере, в какой их действия не имеют ни причины, ни результата. Они беспричинны в силу отсутствия — по определению — желаний у *дживанмукты* (ведь у него разрушены все *васаны*) и безрезультатны потому, что освобожденная душа не имеет *кармы.* Таким образом, любое его действие никак не мотивировано; поэтому

о *дживанмукте* говорят: его состояние — абсолютное одиночество» (*Varenne*, p. 162).

§147. Укажем самые основательные работы из обширной библиографии по Шакьямуни: *E.J. Thomas.* The Life of Buddha as Legend and History (L., 1927); *A. Foucher.* La vie de Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde (P., 1949); *H. von Glasenapp.* Buddha: Geschichte und Legende (Zurich, 1950). Историческая ценность преданий рассматривается в: *Ernst Waldschmidt.* Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha. — *Abh. d. Akad. der Wiss.* in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3-e série, n. 29 et 30, 1944, 1948): *E. Lamotte.* La légende du Buddha. — *RHR*, 134, 1947, pp. 37–71; idem. Histoire du Buddhisme indien des origines à l'ère Śaka (Louvain, 1958), p. 16 sq.; *André Bareau.* La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayapiṭaka ancien. — *Oriens Extremus*, 9, 1962, pp. 6–33; idem. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, I: De la Quête de l'Éveil à la conversion de Śariputra et de Maudgālyana (P., 1963); II: Les derniers mois, le parinirvāṇa et des funérailles (P., 1970: Publication de l'École Française d'Extrême Orient); idem. The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahapārinirvāna-sūtra of the Dharmaguptaka. — *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade* (Chicago, 1969), pp. 9–21; idem. Le Parinirvāna du Buddha et la naissance de la religion buddhique. — *BEFEO*, 64, 1974, pp. 275–99. Анализ самых последних взглядов на проблему дается в: *Frank E. Reynolds.* The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred biography and Theravāda Tradition, in: *Frank E. Reynolds et Donald Capps*, ed. The Biographical Process (The Hague, 1976), pp. 37–61. Сделав обзор наиболее типичных методологических положений исследователей второй половины XIX – начала XX вв., — тех, кто «опирался на миф» (Э. Сенар, Г. Керн, А.К. Кумарасвами), и «сторонников исторического Будды» (Г. Ольденберг, Т.В. и Каролина А.Ф. Рис-Дэвидс), — Рейнольдс анализирует несколько недавних работ, где предпринята попытка объединить «миф» и «историю».

Бенджамин И. Шварц привлек внимание специалистов к несостоятельности социологической интерпретации возникновения буддизма и религий спасения вообще. «Если буддизм действительно возник в среде городских торговцев, как полагает профессор Тхапар, он едва ли поразит нас в качестве «буржуазной» философии. Хотя автор ставит на первый план политический и социальный характер раннего буддизма, создается впечатление, что буддизм был порожден другими причинами»; ср.: *B.I. Swartz.* The Age of Transcedence. — *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C. Daedalus*, Spring 1975, pp. 1–7), p. 4.

О символизме «великого человека» (*махапуруши*): *A.K. Comaraswamy.* «The Buddha's *cūḍā*, hair, and uṣṇīsa, crown». — *JRAS*, 1928,

pp. 815–840; *Stella Kramrisch.* Emblems of the Universal Being. — *Journal of Indian Society for Oriental Art* (Calcutta), 3, 1935, pp. 148–160; *A. Wayman.* Contributions regarding the thirty-two characteristics of the Great Person. — *Liebenthal Festschrift*, ed. K. Roy (*Sino-Indian Studies*, 5, Santiniketan, 1957), pp. 243–260.

Параллель «Семи Шагам» прослеживается в эпизоде Рождества Марии; ср.: Протоевангелие Иакова, гл. VI, и комментарий в: *Henri de Lubac.* Aspects du Bouddhisme (P., 1951), pp. 126–127.

Эпизод в храме из Псевдо-Матфея (гл. XXIII) напоминает явление бодхисатвы: «Когда Благая Мария с младенцем на руках вошла в египетский храм, египетские идолы повалились на землю». Однако здесь есть и коренное различие: египетские идолы были свергнуты навсегда, тогда как брахманические божества простерлись ниц в честь будущего Спасителя; см.: *Foucher.* La Vie du Buddha, p. 55 sq.

В «Лалита-Виштара» (p. 101 и sq.) подробно рассказан случай с Аситой — перевод отрывка можно найти в: *Foucher.* Op. cit., pp. 61–63, а иллюстрацию к нему — на стр. 358. Предсказание Аситы очень похоже на эпизод сретения: старец Симеон берет на руки младенца Иисуса, благословляет Бога со словами: «ибо видели очи мои спасение твое, кое ты уготовал...» (Лк 2: 8–20, 25–35); комментарий см.: *Foucher.* Op. cit., pp. 63–64; см. также: *J. Brinktrine.* Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel. — *Zeit. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft*, 38, 1954, pp. 132–134; *F.G.W. de Jong.* L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara. — *Asiatica, Festschrift F. Weller* (Leipzig, 1954), pp. 312–325; *C. Regamey.* Encore à propos du Lalitavistara et de l'épisode d'Asita. — *Asiatische Studien.* 27, 1973, pp. 1–34.

§148. О пути к просветлению: *A. Foucher.* La Vie du Bouddha, p. 112 sq.

О материалистах (Локаята) см. библиографию в: *Eliade.* Le Yoga, pp. 366–67. Дополним ее еще одним изданием: *Debiprasad Chattopadhyaya.* Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism (New Delhi, 1959). Об искушении Будды Марой: *E. Windisch.* Māra und Buddha (Leipzig, 1895), где приведено множество сказаний (p. 87 sq.); см.: ibid. p. 214 sq., сравнительный анализ и параллели об искушении Иисуса (Лк 4: 1–13). Источники о Маре цитируются и комментируются в: *J. Masson.* La religion populaire dans le Canon bouddhique pāli (Louvain, 1942), pp. 103–113; *E. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti (Louvain, 1962), pp. 204–205, n. 121. Также см.: *J. Przyluski.* La place de Māra dans la mythologie bouddhique. — *JA*, 210, 1927, pp. 115–123; *A. Wayman.* Studies in Yama and Māra. — *IIJ*, 3, 1959, pp. 44–73, 112–131; *T.O. Ling.* Buddhism and the mythology of evil (L., 1962); *J.W. Boyd.* Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil (Leiden, 1975). Г. Фуссман показал недавно,

что в ряде районов Индии Мару почитали как древнее высшее божество; см.: Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes. — *JA*, 265, 1977), pp. 21–70, особ. p. 52 sq.

§149. Источники о просветлении даются в: *Foucher.* Op. cit., pp. 363–64. О сравнительном символизме древа просветления см.: *H. de Lubac.* Aspects du Bouddhisme, p. 55 sq. О «божественном оке» (*divyacakṣu*) см. ссылки на палийский канон и более поздние источники в: *E. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti, pp. 168–169, n. 57. Палийские и санскритские источники о проповеди в Бенаресе цитируются в: *Lamotte,* Histoire, I, p. 28, n. 1. О проделанном Буддой трюке с веревкой: *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne, p. 200 sq. О «волшебных способностях» (*сиддхи*) и о запрете на них Будды: *Eliade.* Le Yoga, p. 181 sq., а также далее в §159.

Об *архатах*: *A. Bareau.* Les controverses relatives à la nature de l'Arhant dans le Bouddhisme ancien. — *IIJ*, I, 1957, pp. 241–250.

О символизме *чакравартина* («царя-миродержца»): *J. Auboyer.* The symbolism of sovereignity in India according to iconography — *Indian Art and Letters*; 12, 1938, pp. 26–36; *K.V. Soundara Rajan.* The Chakravarti concept and the Chakra (wheel). — *Journal of Oriental Research* (Madras), 27, 1962, pp. 85–90. См. также: *A.J. Prince.* The concepts of Buddhahood in earlier and later Bouddhism. — *Journal of the Oriental Society of Australia*, 7, 1970, pp. 87–118.

О первых примерах обращения в буддизм: *A. Foucher.* Op. cit., pp. 211–240, 368–371. История первой буддийской общины (*сангхи*) рассказана в: Mahāvagga, перевод *T.W. Rhys-Davids* et *Hermann Oldenburg.* — *Vinaya Texts*, I, (Oxford, 1881).

§150. Последующие варианты сказания о Будде проанализированы в: *Lamotte.* Histoire, pp. 718–756. Выше, в §147, см. также ссылки на исследования Э. Вальдшмидта. О расколе Девадатты см.: *A.M. Hocart.* «Buddha and Devadatta». — *Indian Antiquary*, 52, 1923, pp. 267–272; 54, 1925, pp. 98–99; *E. Waldschmidt.* Reste von Devadatta-Episoden. — *ZDMG*, 123, 1964, p. 552 sq.; *B. Mikherjee.* Die Überlieferung von Davadatta, der Widersacher des Bouddha, in den Kanonischen Schriften (München, 1966); *E. Lamotte.* Le Buddha insulta-t-il Devadatta? — *BSOAS*, 33, 1970, pp. 107–115.

О последней трапезе Будды: *A. Bareau.* La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas. — *Mélanges d'Indianisme... Louis Renou* (P., 1968), pp. 61–71; idem. La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhāradvāja. — *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou* (P., 1971), pp. 1–10.

Похороны Будды описываются в: *C. Vaudeville.* La légende de Sundara et les funérailles du Bouddha dans l'Avadanaśataka. — *BEFEO*, 53, 1964, pp. 71–91.

Об останках Будды: *J. Przyluski.* Le partage des reliques du

Buddha. — *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 4, 1935–36, pp. 341–367; *B.C. Law.* An Account of the Six Hair Relics of the Buddha (Chakesadhatuvamsa). — *Journal of Indian History*, 30, 1952, pp. 193–204; *E. Waldschmidt.* Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seines Reliquien, перепеч. в сб. «Von Ceylon bis Turfan» (Gottingen, 1967), pp. 417–427.

§151. Об аскетах и монахах — современниках Будды см. библиографию в: *Eliade.* Le Yoga, pp. 388–389. Добавим к ним следующие труды: *J. Filliozat.* L'Inde classique, II, pp. 511–516; *E. Lamotte.* Histoire, I, p. 6 sq.

§152–153. Укажем самые главные переводы текстов джайнов: *H. Jacobi.* Jaina Sūtras (Oxford, 1887, *SBF*, vol. XXII, XLV); *W. Schubring.* Worte Mahāvīras (Göttingen, 1926, *Quellen z. Religiongeschichte*, vol. 14); idem. Die Jainas (Tübingen, 1927, Religionsgeschichtliches Lesebuch, fasc. 7).

Библиография и труды общего характера: *C.L. Jain.* Jaina Bibliography (Calcutta, 1945); *L. Alsdorf.* Les études jaïna. État présent et tâches futures (P., 1965); *Jozef Deleu.* Die Mythologie des Jainismus. — Wörterbuch der Mythologie, II, pp. 207–284 (ibid., pp. 212–213, Le Canon jaïna). Обобщающие труды: *H. von Glasenapp.* Der Jainismus (B., 1925); *A. Guérinot.* La religion djaina (P., 1926); *E. Leumann.* Buddha und Mahāvīra (Munich, 1926); *W. Schubrig.* Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestell (= Grundriss d. indo-arischen Philologie u. Altertumskunde, III, 7, B., 1935); *C. della Casa.* Il Jianismo (Turin, 1962); *C. Caillat.* Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina (P., 1965); idem. Le Jainisme (Histoire des Religions, I, 1970, pp. 1105–1145). Также см. библиографию к §190.

Мифология двойного «рождения» Махавиры вдохновила искусство и иконографию джайнов; см. *W.N. Brown.* Miniature paintings of the Jaina Kalpasūtra (Washington, Smithsonian Institution, 1934); *T.N. Ramachandran.* Tiruparuttikuṇram and its temples (Madras, Government Press, 1934); *Ananda K. Coomaraswamy.* The Conqueror's Life in Jaina Painting. — *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, Dec. 1935, pp. 1–18.

Об озарившем мир сиянии в ночь рождения Махавиры см.: Akārāṇga Sūtra II, 15, 7 [= Gaina Sūtras, pt. I, trans. *H. Jacobi, SBE*, vol. XXII, Oxford, 1884, p. 191].

О мифологии и иконографии Паршвы и тиртханкар см.: *Heinrich Zimmer.* Philosophies of India, pp. 181–234; *Jozef Deleu.* Die Mythologie des Jainismus, pp. 252–253, 270–273.

§154. О Макхали Госале и адживиках см. библиографию в: *Eliade.* Le Yoga, p. 389. Наиболее полный труд о Госале — джайнский трактат «Бхагавати». Лучшая монография, использующая и тамильские тексты: *A.L. Basham.* History and Doctrines of the Ajīvikas: A Vanished

Indian Religion (L., 1951). Термин *аджживика* происходит от корня *ājīva* («образ жизни или профессия»); его также производят от выражения *a jīvāt* («долгий, как жизнь») — намек на основополагающее учение, представляющее жизнь как долгий ряд существований перед обретением освобождения.

§155. Существуют многочисленные палийские тексты в переводах на английский язык. Укажем самые важные: Dialogues of the Buddha (Dīghanikāya), перев. *T.W.* et *C.A. Rhys Davids*, 3 vols. (Oxford, 1899–1921: Sacred Books of the Buddhists, 2–4); Further Dialogues of the Buddha (Majjhimanikāya) trad. par Lord Chalmers, 2 vols. (Oxford, 1926–27, Sacred Books of the Buddhists, 5–6); The Book of Kindred Sayings (Samyuttanikāya), перев. *C.A. Rhys-Davids* et *F.L. Woodwart* (L., 1917–1930, Pāli Text Society, Translation Series, 7, 10, 13–14, 16); The Book of Gradual Sayings (Anguttaranikāya), перев. *F.L. Woodwart* et *E.M. Hare* (L., 1932–36, P.T.S. Translation Series, 22, 24–27); Minor Anthologies I, Dhammapāda, Khuddakapātha, перев. *T.W. Rhys-Davids* (Oxford, 1931, Sacred Books of the Buddhists, 7); Minor Anthologies, II, Udana «Verses of uplift» and Itivuttaka «As it was said», перев. *F.L. Woodwart* (Oxford, 1935, Sacred Books of the Buddhists, 8)[*99].

Укажем самые содержательные антологии: *H.C. Warren.* Buddhism in translation (Cambridge, Mass. 1896; многочисленные переиздания); *Edward Conze.* Buddhist Texts through the Ages (Oxford, 1954; Harper Torchbooks, N.Y., 1964); *E. Conze.* Buddhist Scriptures (Harmondsworth, 1959); *E.J. Thomas.* Early Buddhist Scriptures (L., 1935); *Lilian Silburn.* Le Buddhisme (P., 1977).

Библиография переводов по индийскому буддизму: *André Bareau.* Le bouddhisme indien. — *Les Religions de l'Inde*, III (Payot, 1966, pp. 9–246), pp. 240–243. См.: ibid., pp. 227–234, L'Histoire de l'étude du bouddhisme indien.

§156. Существует достаточно богатый список литературы по фундаментальным принципам буддизма. Вот лучшие труды: *Ed. Conze.* Buddhism: Its essence and Development (Oxford, 1951; Harper Torchbooks, 1959, pp. 11–69; trad. fr., Le Bouddhisme dans son essence et son développment, Payot, 1952, pp. 9–67); *Walpola Rahula.* L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens (P., 1961); *A. Barreau.* Op. cit., pp. 13–82. Также см.: *M. Walleser.* Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus (Heidelberg, 1904); *Hermann Oldernberg.* Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde (B., 1881; 9-e édition, 1921); idem. Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus (Gottingen, 1915); *E. Lamotte* et *J. Przyluski.* Bouddhisme et Upaniṣhad. — *BEFEO*, 32, 1932, pp. 141–169; *A.K. Warder.* On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems. — *BSOAS*, 18, 1965, pp. 43–63.

§157. О двенадцати причинах: *Surendranath Dasgupta.* A History of

Indian Philosophy, I (Cambridge, 1922), p. 84 sq.; *A. Bareau.* Le bouddhisme indien, p. 40 sq.; *W. Rahula.* Op. cit., p. 79 sq.; *B.C. Law.* The Formulation of the Pratītyasamutpāda. — *JRSA*, 1937, pp. 287–292; *A.C. Banerjee.* Pratītyasamutpāda. — *Indian Historical Quarterly* (Calcutta), 2, 1956, pp. 261–264; *Thera Narada.* Kamma, or the Buddhist Law of Causation. — *B.C. Law Volume*, Pt. II (Poona, 1946), pp. 158–175. См. также: *L. de la Vallée Poussin.* Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des Douze Causes (Ghent, 1931).

О доктрине *анатты*: *L. de la Vallée Poussin.* Nirvāna (P., 1925); *Ed. Conze.* Le bouddhisme, p. 16 sq.; idem. Buddhist Thought in India (L., 1962), p. 34 sq.; *W. Rahula.* Op. cit., p. 77 sq. См. также: *Maryla Falk.* Nairātmya and Karman. — *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* (Calcutta, 1940), pp. 429–464.

О проблематике самого раннего буддизма: *Frank Reynolds.* The Two Wheels of Dharma: A Study of Early Buddhism. — *The Two Wheels of Dharma*, Chambersburg, Pennsylvania, 1972, pp. 6–30; ср. работы того же автора: A Bibliographical Essay on Works Related to Early Theravāda and Sinhalese Buddhism, ibid., pp. 107–121.

§158. Замечательный анализ истории западных толкований нирваны дается в: *Guy Richard Welbon.* The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters (Chicago and L., 1968); особ. главы о Г. Олденберге (стр. 194–220), Рис-Дэвидс (стр. 221–248) и о полемике Валле-Пуссена с Ф. Щербатским (стр. 248–296). Точка зрения Валле-Пуссена изложена в его работе: The way to Nirvāna: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation (Cambridge, 1917); Nirvāna (P., 1925) и в статье Nirvāna. — *Indian Historical Quarterly*, 4, 1928, pp. 347–48. О взглядах Щербатского см.: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma» (L., 1923) и The Conception of Buddhist Nirvāna (Leningrad, 1927). После долгой полемики каждый из них признал доводы оппонента; см.: *Th. Stcherbatsky.* Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus. — *Rocznik Orjientalistyczny*, 10, 1934, pp. 1–37; *L. de la Vallée Poussin.* Buddhica. — *HJAS*, 3, 1938, pp. 137–160).

Фридрих Хайлер (Friedrich Heiler) исследовал понятие нирваны с точки зрения религии: Die Buddhistische Versenkung (München, 1918).

О «пути в нирвану» и символизме инициации см.: *Eliade.* Le Yoga. Immortalité et Liberté (P., 1954; 6-e éd., 1975), p. 169 sq. О связях между йогой и буддизмом: *L. de la Vallée Poussin.* Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali. — *Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, Bruxelles, 1937, pp. 223–242; *Eliade.* Le Yoga, p. 173 sq.; ibid., pp. 382–383, библиография; *Gerhard Oberhammer.* Strukturen yogischer Meditation (Vienne, 1977), p. 102 sq.

§159. О техниках медитации в буддизме: Le Yoga, p. 173 sq. и библиографические ссылки, p. 383 sq.; *Grace Constant Lounsberry.*

Buddhist Meditation in the Southern School (L., 1950); *E. Conze.* Buddhist Meditation (L., 1956).

О терминах *джхаин* и *дхаммайога*: *L. de la Vallée Poussin.* Musila et Nārada. — *Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, 1937, pp. 189–222. О «высшем знании» (*абхиджня*): *L. de la Vallée Poussin.* Le Buddha et les Abhijñās. — *Le Muséon*, 44, 1931, pp. 335–342; *Eliade.* Le Yoga, p. 183 sq., 384 (библиография по «волшебным силам»).

§160. Об *архатах* см.: Le Yoga, p. 178 sq.; *E. Conze.* Le Bouddhisme, p. 91 sq.; *A. Bareau.* Le bouddhisme indien, pp. 60 sq., 123 sq.; *Isaline Horner.* The Early Buddhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arhat (L., 1936).

О мистической структуре *асанскриты*: *André Bareau.* L' Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta (Thèse pour le doctorat ès lettres, P., 1951).

Об образах уничтожения обусловленного мира («разрушение дома» Буддой и «крыша, пробитая» архатами) см.: *Eliade.* Images et Symboles, pp. 100 sq.; idem. Briser le Toit de la Maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile (in: *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, Jérusalem, 1967, pp. 131–139).

§161. Обширная библиография по Древней Италии и происхождению Рима собрана в: *Jacques Heurgon.* Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques (1969), pp. 7–50. В работе *Pietro de Francisci.* Primordia civitatis (Roma, 1959) несколько глав посвящено структуре архаического общества и религиозным идеям древности (pp. 107–405). Однако к содержанию этих глав, хотя и полезных по богатству документации, нужно подходить осторожно, см. критику Ж. Дюмезиля. — *Revue Belge de Philologie et d' Histoire*, 39, 1961, p. 67 sq.; и замечания: *Pierangelo Catalano.* Contributi allo studio del diritto augurale, I, Torino, 1960, p. 402 sq., 542 sq.

Первая волна ариафонных народов, владевших техникой выплавки меди и придерживавшихся обычая кремировать умерших, во II-м тысячелетии до н.э. обживала Северную Италию. Они основали культуру под названием «Террамара» (от *terra mar(n)a,* «жирная земля», т.е. богатая органическими веществами и дававшая из года в год хорошие урожаи зерновых; см.: *Jacques Heurgon.* Rome et la Méditerranée occidentale, p. 64). К концу II тысячелетия сюда пришла вторая волна — племена культуры вилланов, использовавших железо и хоронивших керамические урны с пеплом покойников в глубоких ямах. В начале I тысячелетия в Лациуме преобладала культура вилланов.

Назовем несколько трудов общего характера по истории Рима*[100]. *A. Piganiol.* Histoire de Rome (5-e éd., P., 1962); *G. de Sanctis.* Storia dei Romani, I-II: La conquista del primato in Italia (2-e éd., Firenze, 1956–

1960); *L. Pareti.* Storia di Roma, I (Torino, 1951); *Robert E. A. Palmer.* The Archaic Community of the Romans (Cambridge, 1970) — этот автор, однако, критикует Ж. Дюмезиля (например, *inter alia,* стр. 154), не прочитав его работы.

После труда *G. Wissowa.* Religion und Kultus der Römer (2-е éd., Munich, 1912), до сих пор остающегося фундаментальной монографией, появилось много работ по религии царского и республиканского Рима; наиболее интересны следующие: *Cyril Bailey.* Phases in the Religion of Ancient Rome (1932); *Nicola Turchi.* La religione di Roma antica (1939); *A. Grenier.* Les religions étrusque et romaine (1948); *Franz Altheim.* A History of Roman Religion (L., 1938; немецкое издание, 1931); idem. La religion romaine antique (1955); *Jean Bayet.* Histoire psychologique et politique de la religion romaine (1957; 2-е éd., 1973); *Kurt Latte.* Römische Religionsgeschichte (1960); см. критические отзывы в: *A. Brelich.* — *SMSR,* 32, 1961, pp. 311–354, а также многочисленные замечания Ж. Дюмезиля в: *G. Dumézil.* La religion romaine archaïque (1966; 2-е éd. 1974); *Pierre Boyancé.* Études sur la religion romaine (Rome, 1972)*[101].

Переводы текстов с латинского языка см. в *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* fasc. 5: *K. Latte.* Die Religion der Romer u. der Synkretismus der Kaiserzeit (Tübingen, 1927); *Frederick C. Grant.* Ancient Roman Religion (N.Y., 1957). Сделанный Дж. Фрэзером комментированный перевод «Фаст» Овидия, I–V (Лондон, 1919) представляет собой неисчерпаемый источник информации.

Общий обзор верований италийцев, палеовенетов, мессапиков и сицилийцев: *Aldo Luigi Prosdocimi.* Le religioni dell'Italia antica в сб. *Storia delle religioni* (fondata da P.Tacchi Venturi, diretta da Giuseppe Castellani, 6-е éd., Torino, 1971), II, pp. 673–724, (хорошая библиография). См. также: *F. Altheim.* A History of Roman religion, pp. 18–33 (Rel. rom. antique, pp. 7–33).

О найденных в Губбио (Умбрия) таблицах с подробным описанием ежегодных ритуалов, исполнявшихся коллегией жрецов (очищение города и люстрация горожан): *J.W. Poultney.* The bronze Tables of Iguvium (Baltimore, 1959; текст и комментарии); *G. Devoto.* Tabulae Iguvinae (Roma, 3-е éd., текст и комментарий, 1962); *G. Dumézil.* Les trois grands dieux d'Iguvium (in: *Idées Romaines,* 1969, pp. 167–178; перепеч. статьи 1955 г.) ; *A.J. Pfiffig.* Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae (Vienne, 1964).

Миф о Ромуле и Реме см в: *Michael Grant.* Roman Myths (L. et N.Y., 1971), p. 91 sq.; *Jaan Puhvel.* Remus et Frater. — *HR,* 16, 1975, pp. 146–157; *Bruce Lincoln.* The Indo-European myth of creation (ibid., pp. 121–145), p. 137 sq.

Кроме наиболее популярного мифа о пропаже Ромула во время грозы, существует предание об убийстве Ромула-тирана сенаторами;

они расчленили тело и вынесли его из здания, спрятав под своими тогами; ср.: *Denys d'Halicarnasse.* Rom. arch., 2, 56; *Plutarque.* Romulus 27; *Ovide.* Fasti 2, 497, etc. Пухвел сравнивает этот вариант мифа о Ромуле с мифами о расчленении Пуруши, Имира и Гайомарта. В римском мифе это убийство было перенесено с Рема на его брата-близнеца, потому что «человека нельзя убить более одного раза» (op. cit., p. 155).

О космогоническом смысле основания городов: *Eliade.* Le mythe de l'éternel retour (нов. изд. 1969), p. 30 sq.; *Werner Müller,* Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), особ. pp. 9–51 (Roma quadrata). О символизме авгурального знамения (явления Ромулу двенадцати коршунов): *Jean Hubeaux.* Les grands mythes de Rome (1949), pp. 1–26; *Eliade.* Le mythe de l'éternel retour, p. 157 sq.; *Dumézil.* Religion romaine archaïque, pp. 499–500.

§162. Об индоевропейском наследии: *G. Dumézil.* L'héritage indo-européen à Rome (1949) и особ. Mythe et Épopée, I (1968), pp. 259–437, где дан анализ преданий о первых четырех царях; также ср.: Les dieux souverains des Indo-Européens (1977), p. 158 sq. О мифологической модели войны сабинян ср.: L'héritage..., p. 127 sq.; Mythe et Épopée, I, p. 290 sq.; La rel. rom. archaïque, p. 82 sq. Об индоевропейских мифологических мотивах, замаскированных в «истории» Горация и Куриациев, а также в истории Коклеса и Сцеволы: *G. Dumézil.* Horace et les Curiaces (1942) и Rel. rom. archaïque, p. 90 (здесь же указаны предыдущие публикации автора). Пара калек — Коклес и Сцевола, «Циклоп» и «Левша», «один — чудесным взглядом своего глаза, другой — героически отрубив себе правую руку на глазах этрусского военачальника для подкрепления ложной клятвы», — спасают осажденный Порсенной Рим. Параллели этой легенды — сказания о скандинавских богах Кривом и Одноруком — Одине и Торе. «Первый, пожертвовав глазом, обрел сверхъестественное знание, второй спас богов, положив правую руку в пасть демона-волка» (*Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 90).

Аргументы против положений Роза (*H.J. Rose.* Numen and Mana. — *Harvard Theol. Review,* 1951, pp. 109–130, и Вагенуорта (*H. Wagenwoort.* Roman Dynamism, 1950) см. в: Rel. rom. archaïque, p. 36 sq. (здесь же дается библиография предыдущих работ). Дюмезиль блестяще проанализировал ряд положений римской религии, например, *ius, credo* и *fides, augur, maiestas* и *gravitas,* в ряде работ, переизданных в Idées romaines (1969), pp. 31–152. Ср. также: *P. Grimal.* «Fides» et le secret. — *RHR,* 1974, pp. 141–155.

§163. О специфическом характере религиозного опыта римлян: *Pierre Grimal.* La civilization romaine (1960), p. 85 sq.; *Dario Sabbatucci.* Sacer. — *SMSR,* 23, 1951–52, pp. 91–101); *H. Fugier.* Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine (1963); *R. Schilling.* Magie et

religion à Rome. — *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, V-e section, 1967–68, pp. 31–55.

О религиозной функции чудес: *J. Bayet.* Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine (Hommages à F. Cumont, Bruxelles, 1936, I, pp. 27–51; переизд. в: Croyances et rites dans la Rome antique, 1971, pp. 44–63); *R. Bloch.* Les prodiges dans l'antiquité classique (1963); *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 584 sq. (p. 590, n. I, библиография). Тит Ливий описывает (XXI, 62) чудеса во время зимы 218 г. до н.э., самой драматичной зимы пунических войн: «на *Forum boarium* бык сам забрался на третий ярус и бросился оттуда», «на небе показались огненные изображения кораблей; в храм Надежды [...] ударила молния». Копье Юноны само полетело; вдалеке показались люди-призраки в белых одеждах; в Пицене шел каменный дождь и т.д. По откровению «Сивиллиных книг» были объявлены девятидневные жертвоприношения. «Весь город принял участие в очистительных обрядах»: сначала провели люстрации и жертвоприношения, затем храму Юноны принесли в дар сорок фунтов золота, а на Авентине воздвигли медную статую этой богини и т.д. См.: *E. de Saint-Denis.* Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live. — *Revue de Philologie*, 16, 1942, pp. 126–142.

Варрон составил список божеств сельскохозяйственных работ: Вервактор (бог залежных земель), Импорцитур (бог глубокой борозды), Институр (бог посевных работ), Обуратор (бог рыхления почвы), Оккатор (бог боронования), Сарритор (бог прополки), Субрунцинатор (бог окучивания), Мессор (бог жатвы), Коннектор (бог перевозки урожая), Кондитор (бог закладки урожая на хранение), Промитор (бог вывоза урожая из амбаров). Этот список основан на Libri iuris pontificii Фабия Пиктора и цитируется Варроном в тексте, сохранившемся у Сервия (ad Vergil, Georg. I, 21); ср.: *J. Bayet.* Les Feriae Sementinae. — *RHR*, 1950, pp. 172–206; переизд. в Croyances et rites dans la Rome antique, pp. 177–205), p. 184; см. заметки Дюмезиля в: La Rel. rom. arch., p. 51 sq.

§164. О домашнем культе: *A. De Marchi.* Il culto privato di Roma antica, 2 vols, 1896–1903; *G. Dumézil.* La rel. rom. arch., pp. 600–610. См. также: *Gordon Williams.* Some aspects of Roman Marriage ceremonies and ideals. — *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, pp. 16–29; *G. Piccaluga.* Penates e Lares. — *SMSR*, 32, 1961, pp. 81–87; *J.M.C. Toynbee.* Death and Burial in the Roman world (1971). О манах: *F. Bömer.* Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom. — *ARW*, Beiheft, I, 1943, и библиография в: *Latte.* Op. cit., p. 100, n. 2.

Лемуры, посещавшие дома во время майского праздника лемурий, не идентичны *ларвам*, в любое время года беспокоивших живых; ср.: *Dumézil.* Op. cit., p. 373.

Покойники навещают живых также 24 августа, 5 октября и 8 нояб-

ря, когда открывается *mundus*, ход в подземный мир. «Когда этот ход открыт, открыты ворота для подземных богов» (Варрон; цит. в: *Macrobeius.* Saturnalia, I, 16, 18). Слово *mundus* означает также ров, куда Ромул бросал жертвы — «первинки всего, что хорошо по обычаю и необходимо по природе», а также горсть земли с родины каждого из его товарищей (*Плутарх.* Ромул, XI, 1–4; *Овидий.* Фасты, IV, 821–824). См.: *Stefan Weinstock.* Mundus patet, Rheinische Museum, 45, 1930, pp. 111–123; *Henri de Bonniec.* Le culte de Cérès à Rome (1958), pp. 175–184; *W. Müller.* Die heilige Stadt, pp. 24–27, 33; *Dumézil.* Op. cit., pp. 356–58.

Формула *devotio* (Тит Ливий, VIII, 9–10) описана и прокомментирована Дюмезилем. Op. cit., p. 108 sq.

§165. В Риме, как и в других традиционных обществах, праздники служили для сакрализации времени: этим объясняется важная роль календаря. О римском календаре: *A. Grenier.* Rel. étrusque et romaine, p. 94 sq.; *J. Bayet.* Histoire..., p. 89 sq., 298 (библиография); *Dumézil.* Fêtes romaines d'été et d'automne (1975).

О календарных праздниках и их богах-покровителях: *L. Delatte.* Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain (Liège, 1957); *Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 339 sq. См. также: *Giulia Piccaluga.* Elementi spettacolari nei rituali festivi romani (Roma, 1965).

О священных местах — *pomerium* (месте возведения стен) и *templum* (месте, освященном через *inauguratio*): *Pierangelo Catalano.* Contributi allo studio del diritto augurale, I, p. 292 sq. (*pomerium*; n. 177, библиография), 248 sq., 305 sq. (*templum*).

О жрецах: *J. Marquart et Th. Mommsen.* Handbuch der römische Alterhümner (I-VII, 2-e éd., 1876–1886), III, pp. 234–415; *Wissowa.* Op. cit., pp. 479–549; *K. Latte.* Römische Religionsgeschichte, pp. 195–212, 397–411; *Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 567–583. О царе, *rex,* и его отношениях со старшими фламинами: *Dumézil.* Le *rex* et les *flamines maiores*. — The Sacred Kingship (Leiden, 1959), pp. 407–17. См. также: *Dumézil.* La préhistoire des flamines majeures. — *RHR*, 118, 1938, pp. 188–200; переизд. в Idées Romaines, 1969, pp. 156–166.

О коллегии понтификов и о *pontifex maximus*: *G. Rohde.* Die Kultsatzungen der römischen Pontifices. — *Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten*, 25, Giessen, 1936; *J. Bleicken.* Oberpontifes u. Pontifikal-Kollegium. — *Hermes*, 85, 1957, pp. 345–366.

О весталках: *T.C. Worsfold.* The History of the Vestal Virgins of Rome (2-e éd., 1934); *G. Giannelli.* Il Sacerdozio delle Vestali romane (Firenze, 1933); *F. Guizzi.* Aspetti juridici del sacerdozio Romano; il sacerdozio di Vesta (1968).

Об авгурах и коллегии авгуров: *A. Bouché-Leclercq.* Histoire de la divination dans l'antiquité, IV (1882), p. 160 sq.; *Pierangelo Catalano.* Contributi allo studio del diritto augurale, I (pp. 9–20, критический

анализ различий между *augurium* и *auspicium* от Момсена до И. Валетона и У. Коли; pp. 395–558, *rex* и авгуральное право; pp. 559–574 о *Reges augures* латинян и сабинян и этрусских царей); *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 584–589.

Происхождение и история «Сивиллиных книг» весьма туманны. Согласно легенде, они были приобретены Тарквинием; тот хранил их в храме Юпитера и назначил комиссию из двух человек, имевших право обращаться за советом к этим книгам, но только по поручению высших государственных лиц и для решения судьбы государства. Ок. 367 г. до н.э. была создана постоянная коллегия из десяти децемвиров — пяти патрициев и пяти плебеев, надзиравших за книгами. Каково бы ни было их происхождение, они считались греческими уже во время Второй пунической войны, когда обращения к ним участились. В 213 г. до н.э. их дополнили *carmina Marciana.* «Сгоревшие при Сулле вместе с Капитолием, восстановленные или снова записанные в разных концах мира, где сохранились Сивиллы, особенно в Эритрее, прошедшие цензуру при Августе и перенесенные из Капитолия на Палатин, из храма Юпитера в храм Аполлона, снова пересмотренные при Тиберии, в начале V в. они были сожжены по инициативе Стилихона; тогда упразднили и постоянную коллегию, почитаемую императорами» (*Dumézil.* Op. cit., Rel. rom. arch., p. 594). О происхождении «Сивиллиных книг» см. также: *J. Gagé.* Apollon Romain (P., 1955), pp. 26–38, 196–204; *R. Bloch.* Les origines étrusques des Livres Sibyllins (Mélanges A. Ernout, 1940, pp. 21–28).

О «товариществах»: *Wissowa.* Op. cit., pp.550–564; *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 579 sq. О фециалах: *J. Bayet.* Le rite du fécial et le cornouailler magique (1935; переизд. в Croyances et rites dans la Rome antique, 1971, pp. 9–44). О *ius fetiale*: *Dumézil.* Idées romaines (1969), pp. 63–78. О салиях: *R. Cirilli.* Les prêtres danseurs de Rome: Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens (1913); *Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 285–287, 581–82. О двенадцати Арвальских братьях: *G. Wissowa.* Zum Rituel der Arvalbrüder. — *Hermes*, 52, 1917, pp. 321–347; *E. Norden.* Aus römischen Priesterbüchern (1939), pp. 109–268; *Al. Pasoli.* Acta fratrum Arualium (1950, texte et commentaire).

Главный ритуал, исполнявшийся фециалами, — требование возмещения за оскорбление Рима. Если фециал не получал сатисфакции, то по истечении тридцати трех дней он начинал церемонию объявления войны: бросал в пределы противника копье или кизиловое древко (Тит Ливий, I, 32, 5–14).

Салии, «жрецы-танцоры», специальным ритуалом открывали 1 марта сезон объявления войн. Они обегали улицы города и в установленных местах, гримасничая и кривляясь, исполняли танец и *carmen*, песню в честь богов, смысл которой был утрачен в последние годы Республики. Танцы исполнялись в течение нескольких дней, завершав-

шихся всякий раз вечерним пиршеством. Начиная с 9 марта, обряды становились живописнее: конные бега, очищение оружия и боевых труб и т.д. В октябре салии отмечали закрытие военного сезона ритуалом очищения оружия, чтобы не оставлять в городе ни малейшей скверны от пролитой крови. Делались попытки восстановить текст песни салиев, *carmen saliare*; см.: *L. Bayard.* Le chant des Saliens, essai de restitution. — *Mélanges des sciences Rel. des Facultés Catholiques de Lille*, 2, 1945, pp. 45–58.

Культовый центр двенадцати Арвальских братьев находился в священном лесу «Богини» (*Dea Dia*) в семи с половиной километрах от Рима. Ежегодно проводились трехдневные майские церемонии, возглавлявшиеся Арвальскими братьями; в первый и третий день — в Риме, а во второй, и главный, — в их священном лесу, где Арвальские братья совершали жертвенное убийство двух стельных свиней, *porciliae,* символизировавших плодородие, и съедали их мясо. Затем, «увенчавшись колосьями и укрывшись покрывалами, друг за другом они направлялись к храму и, стоя перед святилищем, передавали колосья из рук в руки. Совершив вегетарианскую трапезу, они запирались в храме и пели посвящения ларам и Марсу». Этот текст, *carmen arvale,* на старой латыни до сих пор не поддается окончательной расшифровке. За песней следовали танец и конные бега. См. также: *Ileana Chirassi.* Dea Dia e Fratres Arvales. — *SMSR,* 39, 1968, pp. 191–291.

О луперкалиях: *L. Deubner.* Lupercalia. — *ARW*, 13, 1910, p. 481 sq.; *A.K. Michels.* The Topography and Interpretation of the Lupercalia. — *Trans. Amer. Phil. Assoc.*, 54, 1953, pp. 35–39; прилагается обширная библиография; *M.P. Nilsson.* Les Luperques. — *Latomus*, 15, 1956, pp. 133–36; *Ugo Bianchi.* Luperci. — *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, vol. IV, Roma, 1958, pp. 1–9; *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 352 sq. В названии этого сообщества несомненно содержится слово «волк». Но его строение остается неразгаданным; см.: *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., 352 et n. 2. Дж. Грубер считает слово *lupercus* производным от «*lupo-sequos», т.е. «qui lupum sequitur» (Glotta, 39, 1961). Думается, речь идет о доисторическом *Männerbund.* См.: *F. Altheim.* A History of Roman Religion, pp. 206–217; idem. *Römische Religionsgeschichte*, I, p. 131 sq. А. Альфелди считает луперков рудиментом *Männerbund* и полагает, что этот союз сыграл решающую роль в основании Римского государства; см.: Die trojanischen Urahnen der Römer (Rektoratsprogr. d. Univ. Basel für das Jahr 1956). По мнению Кереньи, луперки выступали одновременно и как волки (архаический образ сообщества, имеющий нордическое происхождение), и как козлы (южное влияние); см.: Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia. — *Mélanges Marouzeau* (1948), pp. 309–17 (статья перепечатана в *Niobe*, Zürich, 1949, pp. 136–47).

Плутарх описывает (Ромул, 21, 10) обряд инициации: в жертву приносятся козлы, затем двух юных аристократов подводят к луперкам; «одни проводят окровавленным ножом по лбу каждого юноши, другие сразу же стирают кровь со лба куском ткани, смоченным в молоке; при этом юноши должны засмеяться».

Инициатический характер этого общества анализируется в: *G. Dumézil.* Le problème des Centaures (P., 1929), pp. 203–222. См. также: *Gerhard Binder.* Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus (Meisenheim am Glan, 1964), pp. 90–115, spéc. p. 98 sq.

О гонках, которые устраивали две группы луперков: *G. Piccaluga.* L'aspetto agonistico dei Lupercalia. — *SMSR*, 33, 1962, pp. 51–62.

О *februum, Februarius* и *Faunus* см.: *Dumézil.* Le problème des Centaures, p. 195 sq.; *A. Brelich.* Tre variazioni romane sul tema delle origini (Roma, 1956), pp. 95–123; *Binder.* Op. cit., p. 80 sq.; *G. Dumézil.* Rel. rom., p. 353 sq.

О жертвоприношениях: *S. Eitrem.* Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (1913); *Wissowa.* Op. cit., p. 380 sq.; *Latte.* Op. cit., pp. 379–392.

Ж. Дюмезиль показал структурное соответствие между жертвами *suovetaurilia* (включающими заклание свиней, овец и быков), характерными для культа Марса, и *sautrāmaṇī*, жертвами Индре; см.: *Tarpeia* (1947), pp. 117–158; Rel. rom. arch., pp. 247–251.

Об октябрьском ритуале жертвоприношения коня в честь Марса и его сходстве с ашвамедха, совершаемом кастой воинов (§73), см.: *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 225–239 и Fêtes romaines d'été et d'automne (1975), pp. 179–219.

Позднее (возможно, в конце V в.) под влиянием этрусков (впрочем, подражавших грекам) в Риме были введены *lectisternia*, характерные ощутимым присутствием божества, которому предназначалась жертва. «Положить пищу на алтарь божества — цель любого жертвоприношения. Совсем другое дело — обслуживать его во время трапезы» (*Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 559). Действительно, бога (т.е. культовую статую) клали на постель у стола, где раскладывали пожертвования. «Лектистернии проводились вначале вне храма, и люди, таким образом, могли воочию видеть своих покровителей, в другие дни запертых в специальную камеру, *cella*» (ibid.)

§166. О *dii Indigestes* и *dii Novensiles* ср.: *Wissowa.* Religion u. Kultus (2-e éd., 1912), p. 18 sq., 43, а также источники, указанные в: *A. Grenier.* Les religions étrusque et romaine, p. 152.

О формуле *devotio* в изложении Тита Ливия (VIII, 9, 6) и аргументах Латте (усматривающего здесь вмешательство главного понтифика): *Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 108 sq.

Об архаической триаде: *Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 187–290 (с библиографией ранних трудов, среди которых наиболее интересны

следующие: Jupiter, Mars, Quirinus, 1941; Naissance de Rome, 1944; L'héritage indo-européen à Rome, 1948; Mythe et Épopée, I, 1968, pp. 259–437). О существовании докапитолийской триады: *G. Wissowa.* Religion u. Kultus, pp. 23, 133–34. По мнению К. Латте, речь идет о более поздней и случайно сложившейся группе богов (Römische Religionsgeschichte, pp. 37, 195, etc.); см. также критический отзыв в: *Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 154 sq.

Поскольку Юпитер был тогда богом сельскохозяйственных работ и войны, необходимо помнить о *способе* его покровительства (*Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 193). «Политика и право, могущество и юстиция не раз идеально сочетались: прерогативой Юпитера, как и Зевса и верховных богов ведической Индии, Варуны и Митры, была его роль свидетеля и гаранта выполнения обещаний и обязательств, а также карающей руки в случае нарушений клятв и договоров в жизни частной и общественной, в торговле внутри страны или за ее пределами» (ibid., p. 190).

О Марсе: *Dumézil.* Op. cit., pp. 215–256. Диаметрально противоположное мнение см.: *Udo W. Scholz.* Studien zum altitalischen und altromischen Marskult u. Marsmythos (1970). О жертве лошади в октябре и против ее аграрной интерпретации: Rose. Some Problems of Classical Religion: Mars (Oslo, 1958), pp. 1–17; см.: *Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 223–238.

О Квирине: *Dumézil.* Op. cit., pp. 259–282 и *A. Brelich.* Quirinus: una divinità romana alla luce della comparazione storica. — *SMSR*, 36, 1965, pp. 63–119). Антидюмезилевское толкование: *Carl Koch.* Bemerkungen zum römischen Quirinuskult. — *Zeitschift f. Rel. u. Geistesgeschichte*, 5, 1953, pp. 1–25.

О Весте: *O. Huth.* Vesta, Untersuchungen zum indo-germanischen Feuerkult (1943); *A. Brelich.* Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta (Albae Vigiliae, N.F. 7 Zürich, 1949); *G. Dumézil.* Aedes Rotunda Vestae (in: *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, pp. 26–43) и резюме др. трудов, указанные в Rel. rom. arch., pp. 319–332.

О Янусе: *L.A. Lackay.* Janus. — *Univ. Of California Publications on Classical Philology*, 15, 1956, pp. 157–182; *R. Schilling.* Janus, le dieu introducteur. — *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 1960, pp. 89–100); *G. Capdeville.* Les épithètes cultuelles de Janus (*ibid.*, 1973, pp. 395–436); *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 333–339.

О Капитолийской триаде: *G. Dumézil.* Op. cit., pp. 291–317. Также см.: *U. Bianchi.* Disegno Storico del culto Capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero. — *Monumenti antichi dei Lincei*, 8, 1949, pp. 347–415; idem. Questions sur les origines du culte capitolin. — *Latomus*, 10, 1951, pp. 341–366.

О Юноне: *G. Dumézil.* Rel. rom., pp. 299–310; idem. Junon et l'Aurore. — *Mythe et Épopée*, III, 1973, pp. 164–173. Об этимологии

этого имени см.: *E. Benveniste.* Expression indo-européenne de l'éternité. — *Bull. Soc. Linguistique,* 38, 1937, pp. 103–112. См. также: *M. Renard.* Le nom de Junon. — *Phoibos,* 5, 1951, pp. 141–43; idem. Juno Historia. — *Latomus,* 12, 1953, pp. 137–154.

О праздниках под покровительством Юноны, в первую очередь, о *Nonae Caprotinae* и *Matronalia*: *G. Dumézil,* pp. 301–313; *J. Gagé.* Matronalia. Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome. — *Coll. Latomus,* LX, 1963.

Об этимологии имени Минервы: *A. Meillet.* De i.-e. radice **men* «mente agitare» (1897), p. 47.

§167. Основные сведения об этрусках см. в недавних публикациях: *M. Pallottino.* Etruscologia (6-e éd., Milano, 1968); *R. Bloch.* Les Étrusques (1954); *J. Heurgon.* La vie quotidienne chez les Étrusques (1961); *H.H. Sculard.* The Etruscan Cities and Rome (L., 1967); *L. Banti.* Il mondo degli Etruschi (2-e éd., Rome, 1969).

«Этрусский вопрос» обсуждается в статьях: *M. Pallottino.* Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche. — *Studi Etruschi,* 29, 1961, pp. 3–30; idem. What do we know today about the Etruscan Language? — *Intern. Anthropological Linguistic Review,* I, 1955, pp. 243–253. См. также: *H. Hencken.* Tarquinia, Willanovans and early Etruscans (Cambridge, Mass., 1968), II, pp. 601–646; idem. Tarquinia and Etruscan Origins (L., 1968).

О религии этрусков: *A. Grenier.* La religion étrusque (= Mana, 2, III, 1948, pp. 3–79); *R. Herbig.* Götter und Dämonen der Etrusker (Heidelberg, 1948); *F. Altheim.* A History of Roman Religion, pp. 46–92, 485–494; idem. La Religion romaine antique, pp. 33–50; *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 611–680; *G.Cl. Giglioli et G. Camporeale.* La religione degli Etruschi. — *Storia delle Religioni* (6-e éd., испр. и доп.), II, pp. 539–672, хорошая библиография, pp. 655–661, 670–672*[102].

Тексты классических авторов и их анализ: *Giglioli.* Op. cit., pp. 544–552, 652–654.

Об азиатском происхождении этрусков (Геродот, I, 94) и надписях с о. Лемнос см.: *A. Piganiol.* Les Étrusques, peuple d'Orient. — *Cahiers d'Histoire mondiale,* I, 1953, pp. 329–339; *G. Dumézil.* Op. cit., pp. 614–619.

Об этрусских богах и их *interpretatio graeca*: *G. Devoto.* Nomi di divinità etrusche. — *Studi Etruschi,* 6, 1932, pp. 243–280 (Fufluns); 7, 1933, pp. 259–66 (Culsans); 14,1940,pp. 275–80 (Vertumno); *L. Banti.* Il culto del cosiddetto 'Tempio dell'Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche. — *Studi Etruschi,* 17, 1943, p. 187 sq.; *J.D. Beazly.* The world of the Etruscan mirror. — *Journal of Hellenic Studies,* 69, 1949, pp. 1–17; *F. Messerschmidt.* Griechische und Etruskische Religion. — *SMSR,* 5, 1929, pp. 21–32; *Eva Fiesel.* Namen des griechischen Mythos im Etruskischen (1928; замечания см.: *E. Benveniste. Rev. Philol.,* 56, 1930, pp. 67–75; *G. Dumézil.* Ibid., pp. 658–676.

В храме порта Пирги (одна из гаваней г. Цере) недавно обнаружена пуническая надпись — рядом с таблицами на этрусском языке; все датируется примерно 500 г. до н.э. Пунический текст содержит хвалу этрусского царя, обращенную финикийской богине Астарте, гомологу богини Уни (Юноны). Это еще одно доказательство гибкости этрусской теологии, готовой воспринять мифо-ритуальную формулу семитского мира и применить ее к своему божеству. См.: *A. Dupont-Sommer.* L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie). — *JA*, 252, 1964, pp.289–302; перевод (стр. 292) воспроизводится и комментируется в: *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 665 sq. См. более позднюю библиографию в: *J. Heurgon.* The Inscriptions of Pyrgi. — *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. 1–14; *G. Camporeale.* — *Storia delle Religioni*, II, 1971, p. 671.

Непревзойденным исследованием о способах гадания до сих пор является монография: *A. Bouché-Leclercq.* Histoire de la divination dans l'antiquité, IV (P., 1882), pp. 3–115.

Содержание разных *libri,* представлено и прокомментировано в трехтомном издании: *C.O. Thulin.* Die etruskische Disziplin I. Die Blitzlehre. — *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, II, 1905, pp. I-XV, 1–128); Die Haruspicium (ibid., 12, 1906, pp. 1–54); III. Ritualbucher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices (ibid., 15, 1909, pp. 1–158).

Тексты Плиния и Сенеки о теории молний опираются на один источник (Caecina). Юпитер ведал тремя категориями молний. Остальные восемь типов молний распределялись между богами, соответствовавшими Юноне, Минерве, Вулкану, Марсу, Сатурну и еще тремя, имена которых до нас не дошли. См.: *Bouché-Leclerc.* Op. cit., IV, pp. 32–61; *Thulin.* Die Blitzlehre, pp. 47–68; *A. Biedl.* Die Himmelsteilung nach der 'disciplina etrusca'. — *Philologus,* n.s., 40, 1931, pp. 199–214; *A. Piganiol.* Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus. — *Studies... in honor of A.C. Johnson,* (1951), pp. 79–87; idem. Les Étrusques, peuple d'Orient, pp. 640–41; *S. Weinstock.* Libri Fulgurales. — *Papers of the British School at Rome*, 19, 1951, pp. 122–142); *R.B. Bloch.* Les prodiges dans l'antiquité classique (1963), p. 149 sq.; *G. Dumézil.* Op. cit., pp. 624–635. О сходстве с восточным учением и техникой см. также в: *G. Furlani.* Il *bidental* etrusco e un'inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria. — *SMSR*, 6, 1930, pp. 9–49; idem. Fulmini mesopotamici ittiti, greci ed etruschi. — *Stud. Etr.* 5, 1931, pp. 203–231.

О *libri haruspicini* и бронзовой печени из Пьяченцы см.: *Bouché-Leclercq.* Op. cit., pp. 61–74; *Thulin.* Op. cit., vol. II; *G. Furlani.* Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca. — *SMSR*, 4, 1928, pp. 243–85); idem. Mantica babilonese ed etrusca. — *Tyrrhenica, Saggi di studi etruschi*, 1957, pp. 61–76. О сравнительных исследованиях по данной теме: La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines

(XIV-e Rencontre assyriologique Internationale, 1967); *J. Nougayrol.* Haruspicine étrusque et assyro-babylonienne. — *Comptes Rendus de l'Acad. d. Inscriptions*, 1955, pp. 508–517; idem. Le foie d'orientation BM 50494. — *Revue d'Assyriologie*, 62, 1968, pp. 31–50; *E. Laroche.* Éléments d'haruspicine hittite. — *Revue hittite et asianique*, 12, 1952, pp. 19–48; *R. Bloch.* Liberté et détermination dans la divination romaine (Studi in onore di Luisa Banti, Rome, 1965, p. 63 sq.); idem. La divination en Étrurie et à Rome (в: *La Divination*, I, P., 1968, pp. 197–232).

Все сорок божеств, имена которых выгравированы на бронзовом изображении печени из Пьяченцы, вероятно, группировались по какому-то принципу, до сих пор неизвестному*[103]. Существует еще одна классификация этого пантеона, сообщаемая Марцианом Капеллой в его энциклопедии «О браке Филологии с Меркурием» (I, 41–61). Этот энциклопедический свод — более поздний источник (V в. н.э.) и опирается на греческие и греко-романские гипотезы, но представляет в данном случае ценность, потому что дает четкое и исчерпывающее описание богов шестнадцати небесных сфер (вероятно, на основе описания этрусских ритуалов, сделанного современником Цицерона Нигидием Фигулом). Тулин (*Thulin*) не сомневался в том, что существует параллель между этими божественными персонажами шестнадцати секторов гадательной печени и шестнадцатью сферами, упоминавшимися Марцианом Капеллой (см.: Die Götter des Marcianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, B., 1906). Другой исследователь внес существенный вклад в изучение эллинистической астрологии: *Stefan Weinstock.* Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans. — *Journal of Roman Studies*, 36, 1946, pp. 101–129. Анализ трех первых сфер, т.е. сфер Юпитера, дается в: *G. Dumézil.* Op. cit., pp. 672–676.

О демонологии и погребальных верованиях: *S. Weinstock.* Etruscan Demons (в: Studi in onore di Luisa Banti, pp. 345–50); *C.C. van Essen.* Did orphic influence on Etruscan Tomb Painting Exist? (Amsterdam, 1927); idem. La Tomba del Cardinale. — *Studi Etruschi*, 2, 1928, pp. 83–132; *F.de Ruyt.* Charun, démon étrusque de la mort (Bruxelles, 1934); *M. Pallotino.* Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino. — *St. Etr.*, 26, 1958, pp. 49–83; *J.-M. Blazques.* La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las creencias etruscas de ultratumba. — *Latomus*, 26, 1965, pp. 3–39.

В некоторых сценах на могильных памятниках изображался демон с книгой или со свитком. Те буквы, которые можно расшифровать, относятся к имени и возрасту покойного. Некоторые считают это «удостоверением личности для прохода в загробное царство» (см. *F. de Ruyt*, p. 160). О египетских параллелях ср. §33.

§168. Об авентинской триаде: *H. Le Bonniec.* Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République (P., 1958) и *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 379 sq. «Авентинский культ мог быть еще одним

свидетельством победы плебса и итогом постепенных уступок этому сословию, дававших ему политическое и религиозное равноправие с патрициями. Именно с начала V в. сложился следующий обычай: муниципальные чиновники, эдилы, из плебейского сословия использовали служебные помещения своего храма и сосредоточили там архивы плебса, тексты плебисцитов, а позднее — в качестве меры предосторожности — копии декретов консула-соперника» (ibid., p. 384). Также см.: *F. Altheim.* La rel. rom. antique, p. 186. Вероятно, объединение трех аграрных божеств — двух женских и одного мужского — уходит корнями в традиции Великой Греции; см.: *G. Dumézil,* p. 448.

На празднованиях *цереалий*, кроме жертвоприношения свиньи, проводилась варварская «игра». В Цирке в этот день выпускали «лисиц, на спинах которых закрепляли горящие факелы» (*Овидий.* Фасты, 4, 679–682). Интерпретации этого ритуала противоречивы; см.: *Dumézil, p.* 448.

Об этимологии имени Либер: *E. Benveniste.* Liber et liberi. — *Rev. Études Latines*, 14, 1936, pp. 52–58. Описание этого культа см.: *A. Bruhl.* Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain (P., 1953), особ. p. 13 sq. Сведения бл. Августина о *либералиях*, частично заимствованные у Варрона, исследованы в: *Bruhl*, p. 17 sq. В пользу греческого происхождения бога Либера высказывается *Franz Altheim.* Terra Mater. Giessen, 1931, p. 15 sq.; см. критику: A. Bruhl, p. 23 sq. Греческая интерпретация цереалий обсуждается в: *Jean Bayet.* Les 'Cerealia', altération d'un culte latin par le mythe grec. — *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1951, pp. 5–32, 341–366; переизд. в: Croyances et rites dans la Rome antique, 1971, pp. 89–129.

О греческих влияниях см.: *Franz Altheim.* A History..., p. 34 sq., 149 sq.; idem. La rel. romaine antique, p. 201 sq.; *G. Dumézil.* Rel. rom. arch., p. 450 sq. О влиянии кельтов: *Altheim.* La rel. rom., p. 103 sq., 189 sq.

Об Аполлоне: *J. Gagé.* Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus graecus» à Rome, des origines à Auguste (P., 1955).

О Венере: *R. Schilling.* La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste (P., 1954); idem. Les origines de la Vénus romaine. — *Latomus*, 17, 1958, pp. 3–26: автор отвечает на критику *A. Ernout* et *P. Grimal.* Также см.: *Dumézil.* Rel. rom. arch., pp. 422–424, 471–474.

Об *evocatio* см.: *V. Basanoff.* Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain (P., 1947); *R. Bloch.* Héra, Uni, Junon en Italie centrale. — *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1972, pp. 384–396. Другие знаменитые примеры *evocatio*: Вертумн, призванный на помощь крепостью Вольсинии ок. 264 г. до н.э.; финикийская Танит, призванная Сципионом Эмилианом при осаде Карфагена в 146 г. до н.э. (*Macrobius*, Sat., III, 9).

О чудесах 207 г. до н.э., описанных Титом Ливием: *J. Cousin.* La crise religieuse de 207 avant J.-C. — *RHR*, 126, 1943, pp. 15–41). Состояние религии во время Второй пунической войны блестяще описано Дюмезилем (Rel. rom. arch., *pp.* 457–487). О *transvectio* Кибелы см.: *H. Graillot.* Le culte de Cylèle, mère de dieux, à Rome et dans l'empire romain (P., 1912), p. 38 sq. Об общинах Богини и их политическом значении см.: ibid., p. 90 sq. О ее культе в Риме и в провинциях: *F. Cumont.* Les religions orientales dans le paganisme romain (4-e éd., 1929), p. 17 sq., 208 sq. См. также: *Th. Köves.* Zum Empfang der Magna Mater in Rom. — *Historia*, 12, 1963, pp. 321–347; *F. Bömer.* Kybele in Rom. — *Rheinisches Museum*, 71, 1964, pp. 130–151.

Источники и критическая библиография о вакханалиях подробно проанализированы в следующих работах: *A. Bruhl.* Liber Pater, pp. 82–116; *J. Bayet.* Le phénomène religieux dionysiaque (= Croyances et rites..., pp. 241–274); *J. Festugière.* Ce que Tite Live nous apprend des mystères de Dionysos. — *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 66, 1954, pp. 79–99; *Latte.* Op. cit., p. 270, n. 5 (библиография); *Dumézil.* Op. cit., pp. 511–516.

§169. О протоистории кельтов см.: *M.E. Marien.* Où en est la question des champs d'urnes?. — *L'antiquité Classique*, 17, 1948, pp. 413–444); *E. Sprockhoff.* Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène. — *Proceedings of the Prehistoric Society*, 1955, pp. 257–281; *P. Bosch-Gimpera.* Les Indo-Européens. Problèmes archéologiques (перевод R. Lantier, Payot, 1961), p. 241 sq.; *G. Devoto.* Origini indeuropee (Firenze, 1962), p. 389 sq.; *Stuart Piggott.* Ancient Europe (Edinburgh, 1963), p. 215 sq. (отличная библиография, pp. 261–266); idem. The Druids (L., 1968), pp. 9–24; *Richard Pittioni.* Das Mittel-Metallikum — Die Frühzeit der indogermanischen Einzelvölker Europas. — *Anzeiger d. Öst. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1972, Nr. 5, pp. 14–29.

Из обширной литературы по истории и культуре кельтов обозначим: *H. Hubert.* Les Celtes, 2 vols. (1932); *A. Grenier.* Les Gaulois (P., 1945); *T. O'Rahilly.* Early Irish History and Mythology (Dublin, 1946); *T.G.E. Powell.* The Celts (L., 1958); *Jan de Vries.* Kelten und Germanen (Bern et München, 1960); *J. Philip.* Celtic Civilization and its Heritage (Prague et N.Y., 1962); *C.F.C. Hawkes.* The Celts: Report on the Study of their Culture and their Mediterranean Relations, 1942–62 (in: *Rapports et Commentaires*, VIII-e Congrès International d'Archéologie Classique, P., 1963, pp.3–23); *Nora Chadwick.* The Celts (Pelican Books, 1966; см., также: *Piggott.* The Druids, p. 193); *Anne Ross.* Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition (L., 1967); *Helmut Birkhan.* Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. — *Österreichische Akad. d. Wissenchaften, Phil.-hist. Klasse*, 272, 1970, pp. 1–636; *Jean-Jacques Hatt.* Les Celtes et les Gallo-Romains (*Archaeologia Mundi*, Genève, P., Munich, 1970; отличные иллюстрации)*[104].

Греческие и латинские тексты о религии кельтов изданы в: *J. Zwicker.* Fontes historiae religionis celticae, 3 vols. (B., 1934–36); подборка в немецком переводе: *Wolfgang Krause.* Die Kelten. — *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, (2 изд., Tübingen, 1929, 46 стр.). Библиографию других источников (галльских надписей, скульптур, бронзовых статуэток, изображений богов на декорированных вазах) см.: *Paul-Marie Duval.* Les dieux de la Gaule (Payot, 1976), pp. 129–30.

Общие труды по религии кельтов: *M.-L. Sjoestedt.* Dieux et héros des Celtes (P., 1940); *J. Vendryès.* La religion des Celtes. — *Mana: Les religions de l'Europe ancienne*, v. III, P., 1948, pp. 239–320 (полный перечень богов); *A. Rees* et *B. Rees.* The Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales (L., 1961); *J. De Vries.* Keltische Religion. (Stuttgart, 1961; франц. перев.: La religion des Celtes, Payot, 1963); *Anne Ross.* Pagan Celtic Britain (отличная библиография, pp. 489–503); *Françoise Le Roux.* La religion des Celtes. — *Histoire des Religions, Encyclopédie de la Pléiade*, I, 1970, pp. 780–840; *Paul-Marie Duval.* Les dieux de la Gaule, 1976 (испр. и доп. изд. 1957 г.).

О протоисторических святилищах и символизме священного пространства ср.: *K. Schwarz.* Zum Stand der Ausgrabungen in der Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen. — Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl., 1962, pp. 21–71; *Piggott.* Ancient Europe, p. 230 sq. О символизме Центра Мира и «священной географии» в средневековой Ирландии ср: *A.* and *B. Rees.* Celtic Heritage, p. 146 sq.

О культе черепов см.: *P. Lambrechts.* L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes (Bruges, 1954), и особ.: *Anne Ross.* Pagan Celtic Britain, pp. 94–171, fig. 25–86, pl. 1–23 (p. 155 sq., сохранение культа после христианизации).

§170. О древности кельтской религии и параллелях с Древней Индией: *G. Dumézil.* Servius et la Fortune (1942); *Myles Dillon.* The archaism of Irish Tradition. — *Proceedings of the British Academy*, 33, 1947, pp. 245–264; idem. The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition, Modern Philology, 44, 1947, pp. 137–140; idem. Celt and Hindu. — *Vishveshvaranand Indological Journal*, Sept. 1963, I, pp. 1–21; *J.E. Caerwyn Williams.* The Court Poet in Medieval Ireland. — *Proc. Brit. Acad.*, 57, 1971, pp. 85–135. См. также: *D.A. Binchy.* The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts. — *Proceedings of the British Academy*, 29, 1943; *C. Watkins.* Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse. — *Celtica* 6, 1963, p. 194 sq.; *R. Schmidt.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit (Wiesbaden, 1967), p. 61 sq. Майлс Диллон в кн. Celts and Aryans (посмертное изд. Simla, 1975), широко подошел к проблеме: морфология и синтаксис (p. 32 sq.), куртуазная поэзия и героическая традиция (p. 52 sq.), социальное устройство (p. 95 sq.), религия (p. 125 sq.). См. также: *Hans Hartmann.* Der Totenkult in Irland (Heidelberg, 1952); *K.H. Jackson.* The Oldest Irish

Tradition: A window on the Iron Age (Cambridge, 1964); *H Wagner.* Studies in the Origin of Early Celtic Tradition. — *Eriu*, 26, 1975, pp. 1–26.

О трехчастном делении общества у кельтов: *G. Dumézil.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens (Bruxelles, 1958), p. 11: «При сравнении документов, описывающих социальное устройство языческой Галлии времен завоеваний Цезаря, и текстов, которые дают нам сведения об Ирландии вскоре после ее христианизации, вырисовывается следующая картина: верховной властью обладает **rīg* (точный фонетический эквивалент санскритского *rāj*, лат. *rēg*); подвластный ему народ делится на три группы: 1) класс друидов (**dru-uid*), т.е. «премудрых», жрецов, судей, хранителей традиций, класс, повелевающий всем и вся, не ведающий границ, сдерживающий общество сильнее, чем границы государства, практически наднациональный (подобно касте брахманов); 2) военная аристократия, владеющая землей, ирландская *flaith* (ср. галл. *vlato*, герм. *Gewalt* и т.д.), буквально «власть», семантический эквивалент санскритского *kṣatra*, сущность функции воинов; 3) скотоводы, ирландские *bó airig*, свободные люди (*airig*), называвшиеся «владельцы коров (*bó*)». Т.Дж. Пауэлл развернул картину, представленную Дюмезилем (Jupiter, Mars, Quirinius, pp. 110–123), в своем труде Celtic Origins: A Stage in the Enquiry. — *J. of the Royal Anthrop. Institute*, 78, 1948, pp. 71–79); ср.: *S. Piggott.* The Druids, p. 88.

«Ирландцы представляли себе историю родного острова как последовательную череду завоеваний; предпоследний народ завоевателей, *Tuatha Dé Danann*, племена богини Дану, состоял из древних языческих богов, большей частью унаследованных кельтами от их предков-индоевропейцев». Верховодили племенем богини Дану великий бог Дагда, владеющий высшей магией друидов, бог-герой Огма, Луг («покровитель всех ремесел»), бог-врачеватель Диансехт и Гоибниу, бог-кузнец. Третья категория богов, связанная с самым необходимым — земледелием (источником пищи и богатства), была представлена самым древним населением острова, племенем фоморов, «демоническими существами, которых племя богини Дану победило и, истребив большую часть, подчинило себе. В итоге этой войны, после знаменитой победы при Мойтуре, завоеватели решили даровать жизнь предводителю побежденных в обмен на тайну, которая обеспечила бы Ирландии процветание земледелия и скотоводства» (*G. Dumézil.* Mythe et Épopée, I, 1968, p. 289; ср.: примеч. 1, ссылки на предыдущие труды). Ян де Фрис следует версии Дюмезиля в кн.: La Religion des Celtes, p. 157 sq. См. также: *Mylles Dillon.* Celts and Aryans, p. 96 sq.

Другие примеры эпических традиций Ирландии, включающих трехфункциональную структуру, см. в: Mythe et Épopée, I, pp. 602–612 (Le trio de Macha), 616–623 (Les trois oppressions de l'île de Bretagne).

Структурные аналогии между мифом о «королевах Медб» и индийским мифом о Мадхави, дочери мирового владыки Яяти, проанализированы в V гл. «Mythe et Épopée», II (1971), pp. 331–353. См. также: Le puits de Nechtan. — Mythe et Épopée, III (1973), pp. 27–34.

О свидетельствах Цезаря см. полезный, но чрезмерно придирчивый труд: *Michel Rambaud.* L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César (2-е изд., испр. и доп., P., 1966), особ. стр. о религии: 326–333. «Представляя картину галльской религии, проконсул, завоеватель Галлии и великий римский понтифик, проводит мысль о своей будущей политике» (p. 333).

О колоннах так называемого «Юпитера-гиганта»: *Werner Müller.* Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten (Meisenheim am Glan), 1975, с богатой библиографией (pp. 113–127). О символизме колеса ср.: *W. Müller*, p. 46 sq.; см. также: *A. Ross.* Op. cit., p. 347 sq., 475 sq.; *R. Pettazzoni.* The Wheel in the Ritual Symbolism of Some Indo-European Peoples. — *Essays on the history of religion* (Leiden, 1954), pp. 95–109; *J.J. Hatt.* Rota flammis circumsepta, à propos du symbolism de la roue dans la religion gauloise. — *Revue archéologique de l'Est*, 1951, pp. 82–87.

О Дагда: *J. Vandryès.* La religion des Celtes, p. 263; *F. Le Roux.* Notes sur le Mercure celtique. — *Ogam*, 4, 1952, p. 289 sq.; *J. de Vries.* Op. cit., p. 45 sq.

О Луге ср.: *J. Vandryès.* La religion des Celtes, p. 278, 313; *J. de Vries.* Op. cit., p. 58 sq.; *P.M. Duval.* Les dieux de la Gaule, p. 27 sq.; *R. Pettazzoni.* Il dio gallico a tre teste. — *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), pp. 286–316; *R. Lantie.* — *Wörterbuch der Mythologie*, Teil II, p. 132 sq., 138 sq., 141 sq.

О галльском Марсе: *J. de Vries.* Op. cit., p. 64 sq.; *P. Lambrechts.* Contributions, p. 126 sq.; *E. Thevenot.* Sur les traces des Mars celtiques entre Loire et Mont Blanc. — *Dissertationes archaeologicae Gandenses*, Bruges, 1955); *F. Benoit.* Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines (Axe-en-Provence, 1959).

Об Огмии: *Françoise Le Roux.* Le dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à Ogmios de Dürer. — *Ogam*, 12, 1960, pp. 209–234, автор дискутирует также с предыдущими исследованиями; *J. de Vries.* Op. cit., pp. 73–79; *P.M. Duval.* Les dieux de la Gaule, pp. 79–82. Что касается Огма, его имя «выдает негэльскую фонетику и должно быть истолковано как заимствованное из галльского (Ogmios): *M.L. Sjoestedt.* Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises, p. 7. — *Études Celtiques*, I, 1936, pp. 1–77. С другой стороны, *Ogmios* может происходить от греческого *ogmos*, «линия, ряд, борозда»; но за этим теонимом греческого происхождения скрыта некая религиозная реалия кельтов.

Бога Огма называют «отцом огамов», алфавитных знаков, которыми сделаны 360 надгробных надписей, найденных по большей части в

Ирландии и Уэльсе и датируемых V–VI вв. См.: *J. Vandryès*. L'écriture ogamique et ses origines. — *Études Celtiques*, 4, 1939, pp. 83–116 (с богатой библиографией); об арифметическом употреблении этих знаков ср.: *L. Gerschel*. Origine et premier usage des caractères ogamiques. — *Ogam*, 9, 159, pp. 151–73. См., посл. работу: *James Carney*. The Invention of the Ogam Cipher. — *Eriu*, 26, 1975, pp. 53–65.

Об «Аполлоне»: *J. Vandryès*. Op. cit., p. 261 sq., p. 287 (божества, отождествляемые с Аполлоном); *F. Le Roux*. Introduction à une étude de l'«Apollon» Celtique. — *Ogam*, 12, 1960, pp. 59–72; *J. de Vries*. Religion des Celtes, pp. 79–86.

О «Минерве»: *J. Vandryès*. Op. cit., p. 261 sq.; *J. de Vries*. Op. cit., p. 86 sq.

§171. О галльских богах, упомянутых Луканом,: *P.M. Duval*. Teutates, Esus, Taranis. — *Étude Celtiques*, 8, 1958–1959, pp. 41–58; idem. Le groupe de bas-reliefs des «Nautae Parisiaci». — *Monuments Piot*, 48, 1956, pp. 78–85; *E. Thevenot*. La pendaison sanglante des victimes offertes à Esus-Mars. — *Hommages à Waldemar Déonna* (Liège, 1957), pp. 442–449; *J. de Vries*. Op. cit., p. 53 sq., 105 sq.; *Françoise Le Roux*. Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus: Lucain et les Scholies Bernoises. — *Ogam*, 7, 1955, pp. 33–58; idem. Taranis, dieu celtique du Ciel et de l'orage. — *Ogam*, 10, 1958, pp. 30–39; II, 1959, pp. 307–324; *Anne Ross*. Esus et les trois «grues». — *Études Celtiiques*, 9, 1960–61, pp. 405–438; *J.J. Hatt*. Essai sur l'évolution de la religion gauloise. — *Revue des Études Anciennes*, 67, 1965, pp. 80–125 (малоубедительная систематическая реконструкция).

Средневековые глоссы, сохранившиеся в «Commenta Bernensis», противоречивы. В одном месте Тевтат отождествлен с Меркурием, в другом — с Марсом; Езус — с Марсом и Меркурием, Тевтат — с *Dis Pater* и Юпитером.

На тему сюжета об ирландском короле, утонувшем в чане с водой во время пожара, см.: *Clemence Rammoux*. La mort sacrificielle du Roi. — *Ogam*, 6, 1954, pp. 209–218.

Лингвистический и историко-культурный анализ образа Тараниса см. в: *H. Birkhan*. Germanen und Kelten, p. 311 sq.

О Цернунне: *P.P. Bober*. Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity. — *American Journal of Archaeology*, 55, 1951, pp. 13–51; *J. de Vries*. Op. cit., p. 112 sq. (с библиографией); *Anne Ross*. Pagan Celtic Britain, p. 180 sq. О высеченном изображении из Вал Камоники, ср.: *F. Altheim* и *E. Trautmann*. Keltische Felsbilder der Val Cammonica, Mitt. d. dt. archaeologischen Institut, röm. Abt., 54, 1939, p. 1 sq. О религиозном символизме оленя: *Eliade*. Images et Symboles, p. 216; De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 146 sq. (с библиографией); *Otto Höffler*. Siegfried, Arminius und die Symbolik (Heidelberg, 1960), p. 32 sq. и примеч. 66–94; *Helmut Birkhan*. Op. cit., pp. 453–457. О ритуалах с

маской оленя в христианской Европе: *Waldemar Liungmann*. Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. — *FF Communication*, Nr. 118, Helsinki, 1937, p. 735 sq.

О *Matres* и *Matronae*: *J. Vandryès*. Op. cit., p. 275 sq.; 288, n. 9; *J. de Vries*. Op. cit., p. 112 sq.; *P.M. Duval*. Les dieux de la Gaule, p. 55 sq.; *Anne Ross*. Op. cit., p. 265 sq.

М.Л. Сьештед подчеркнул значение ритуального союза верховного бога с богиней-матерью в первый день нового года (*Samain*), когда «возрождается кельтский год»; эта иерогамия была «гарантией вечного возрождения жизненной силы племени» (Dieux et héros des celtes, p. 57). Тема священного брака между ирландским правителем и местной богиней (эпифанией *Terra Mater*) широко освещалась кельтологами. См. посл. работы: *Proinsias Mac Caba*. Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature. — *Études Celtiques*, 7, 1956, pp. 76–114, 356–413; 8, 1958, pp. 59–65; *Rachel Bromwich*. Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays. — *Études Celtiques*, 9, 1960, pp. 439–474; *A. Ross*. Op. cit., p. 292 sq. См. также работы: *A.C.L. Brown* и *A.K. Coomaraswamy*, цит. ниже.

Ф.Р. Шредер первым обратил внимание на один пассаж из «Topographia Hibernica» (ок. 1185 г.) Геральда Камбрийского: правитель племени кенелкунил (Ольстер) совокупляется с белой кобылой на глазах у своих подданных. После этого лошадь убивают, варят ее мясо, и из полученного бульона готовят ванну для правителя. Затем он раздает мясо и пьет жидкость, в которой только что искупался; см.: Ein altirischer Krönungsritus und das indo-germanische Rossopfer. — *Zeit. f. Celtische Philologie*, 16, 1927, pp. 310–12. Шредер сравнил этот обычай королевского посвящения с ритуалом *ашвамедха* (ср. §73). Тема была продолжена Яном Пухвелом в традициях Ж. Дюмезиля, см. Aspects of Equine Functionality. — *Myth and Law among the Indo-Europeans* (1970), pp. 159–172 (см. также: *Dumézil*. Fêtes romaines d'été et d'automne, pp. 216–219).

О Рианнун и Эпоне: *H. Hubert*. Le mythe d'Epona. — *Mélanges Vendryès* (P., 1925), p. 187 sq.; *P. Lambrechts*. Epona et les Matres. — *L'Antiquité Classique*, 19, 1950, pp. 103 sq.: *Jean Gricourt*. Epona-Rhiannon-Macha. — *Ogam*, 6, 1954, pp. 25–40, 75–86, 165–188 (миф о Рианнун, бриттском эквиваленте Эпоны, в Ирландии соответствует мифу о Махе). Так же, как и Грикур, Я. Пухвел считает, что местные богини изначально имели гиппоморфные черты; ср.: Aspects..., p. 165 sq. Жорж Дюмезиль распознавал в трех Махах Провидицу, Воительницу и Мать-Покровительницу плодородия; иными словами, они представляли три социальные функции: жреца, воина и земледельца; ср.: Le trio des Machas (Mythe et Épopée, 1, pp. 602–612), p. 603.

В одной из версий мифа об «ужасной старухе и молодом герое», волшебница (=богиня) объясняет значение поцелуя, за которым

следует ее чудесное превращение: «Вначале ты видел меня уродливой, затем — прекрасной. Так же и с королевской властью: ее нельзя достичь без борьбы, но потом она приятна и великолепна». По этой же теме, см.: *Ananda Coomaraswamy.* On the Loathly Bride. — *Speculum*, 20, 1945, pp. 391–404 (сравнительный труд, в основном, на индийских источниках). А.К.Л. Браун подробно проанализировал тему «ужасной старухи, представляющей верховную власть», в бретонских романах о Граале; ср.: The Origin of the Grail Legend (Cambridge, 1943), ch. VII.

О религиозном достоинстве женщины у кельтов и древних германцев см.: *Helmut Birkhan.* Germanen und Kelten, p. 487 sq.

§172. Сведениями о статусе и церемониях галльских друидов мы обязаны, главным образом, «Истории» Посидония (книга 23). Сам труд утерян, однако Страбон (63 г. до н.э. – 21 г. н.э.), Диодор Сицилийский (писал между 60–30 гг. до н.э.), Атеней (II в. н.э.) и Юлий Цезарь (располагавший и другими источниками) воспроизводят из него большие фрагменты. Тирни удалось распознать эти заимствования: *J.J. Tierney.* The Celtic ethnography of Posidonius. — *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60, 1959–60, pp. 180–275; тексты (pp. 225–246) снабжены английским переводом (pp. 247–275). О значении информации Посидония для кельтской этнологии см. также: *Arnaldo Momigliano.* Alien Wisdom. The Limits of Hellenization (Cambridge, 1975), p. 67 sq.

Кроме того, мы располагаем сообщениями Плиния (Nat. Hist., XVI, 249) и комментариями поздних авторов (I–IV в. н.э.), представляющих, по выражению Норы Чэдвик, «александрийскую традицию»; ср.: The Druids (Cardiff-Connecticut, 1966); см. также: *Stuart Piggott.* The Druids (1968), p. 88 sq.

Литературы по друидам существует много, но она по большей части непригодна для исследований. Следует упомянуть книгу: *T.D. Kendrick.* The Druids: A Study in Keltic Prehistory (L., 1927), за ее ультрапозитивизм: согласно мнению автора, друиды были «колдунами» (см. меткие замечания по этому поводу в: *Françoise Le Roux.* Contribution à une definition des druides. — *Ogam*, 12, 1960, pp. 475–486, особ. p. 476 sq.). Посоветуем также: *J. de Vries.* Die Druiden. — *Kairos*, 2, 1960, pp. 67–82; idem. La religion des Celtes, p. 212 sq.; *F. Le Roux.* Les Druides (P., 1961)[*105]; *Nora Chadwick.* Op. cit.; *S. Piggott.* The Druids (все эти труды содержат довольно полную библиографию; книга Пигготта, p. 123 sq., содержит, к тому же, историю романтических представлений о друидах, начиная с XVII в.).

Сведения, предоставленные Цезарем, имеют наибольшую ценность, ибо, будучи консулом Галлии, он на собственном опыте убедился в силе духовного авторитета и политической власти друидов.

Впрочем, в Риме многие уже были знакомы со страной галлов и могли обвинить Цезаря в преувеличениях.

Литературы Великобритании и Ирландии служат бесценным источником информации о друидах как классе. См. работы: *Myles Dillon*, *D.A. Binchy*, *J.E.C. Williams*, *K.H. Jackson*, цит. выше (§170), а также: *F. Le Roux*. Les druides. Различия, отмеченные некоторыми классическими авторами, между друидами, бардами и *vates?*, не засвидетельствованы у островных кельтов (ср.: *F. Le Roux*. Op. cit., p. 14 sq.)

Цезарь пишет, что учение друидов «возникло в Британии и оттуда перенесено в Галлию; и до сих пор желающие с ним познакомиться отправляются туда для его изучения» (Записки о галльской войне, VI, 13, 11 и сл.). Эта заметка дала повод для экстравагантных гипотез (некоторые из них приведены в: *J. de Vries*. Op. cit., pp. 218–220). Однако кельтский класс друидов, как в Галлии, так и в Великобритании, был наследием общего прошлого; Ян де Фрис анализирует мотивы, стоящие за этим сообщением Цезаря.

Цезарь добавляет, что люди приходили «в освященное место в стране карнутов» отовсюду, чтобы рассудить споры. Однако поскольку судебные процессы частных лиц велись обычно друидами соответствующих общин, вполне вероятно, что речь идет о политических разногласиях между племенами. Собрания в *locus consecratus* [освященное место] были «наднациональной» последней инстанцией; ср.: *Hubert*. Les Celtes, II, p. 227; *J. de Vries*. Religion des Celtes, pp. 215–216.

О запрете на письменную передачу священного знания, см.: *M. Winternitz*. Geschichte d. indischen Litteratur, I (Leipzig, 1908), p. 31; *G. Dumézil*. La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort. — *RHR*, 122, 1940, pp. 125–133; *S. Gandz*. The Dawn of Literature. — *Osiris*, 7, 1969, p. 261 sq. Об устной передаче традиции в Ирландии: *D.A. Binchy*. The Background to Early Irish Literature. — *Studia Hibernica*, I, 1961, p. 21 sq.; *A.* and *B. Rees*. Celtic Heritage, p. 20 sq.

О *locus consecratus* и храмах: *F. Le Roux*. Les Druides, p. 109 sq.; *J. de Vries*. Religion des Celtes, p. 201 sq. (с библиографией); *R. Lantier*. — *Wörterbuch d. Mythologie*, Teil II, p. 147 sq. О культе ср.: *J. de Vries*. Op. cit., p. 228 sq. (жертвоприношения), p. 233 sq. (праздники); *R. Lantier*. Op. cit., p. 151 sq.

О разных значениях человеческих жертвоприношений, ср.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 56 sq.

Об аналогиях между религиозными концепциями кельтов и гетодаков см. §§178–179.

§173. О скандинавских наскальных рисунках см.: *O. Almgren*. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden (Francfurt, 1934: шведское издание — 1926); *Peter Gelling* and *Hilda Ellis Davidson*. The

Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age (N.Y., 1969), pp. 9–116.

Основные источники по германской религии в немецком переводе собраны в кн.: *W. Baetke.* Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen (1937). Подлинники изданы в: *F.R. Schröder.* Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte (1933). Лучшее комментированное издание небольшого трактата Тацита: *Rudolf Much.* Die «Germania» des Tacitus (Heidelberg, 1937; 2-е изд. 1959).

Краткий анализ средневековых источников — «Старшая Эдда», Саги, «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона (1179–1241) и «Деяния датчан» Саксона Грамматика (род. в 1150) — см.: *E.O.G. Turville-Petre.* Myth and Religion of the North (L., 1964), pp. 1–34, 287–290, 321–323 (ср. pp. 321–23, библиографические справки по различным изданиям и переводам).

Мы использовали следующие переводы: *F. Wagner.* Les poèmes héroiques de l'Edda (P., 1929) и Les poèmes mythologiques de l'Edda (Liège,1936). См. также: *C.A. Mastrelli.* L'Edda (полный перевод с обширными комментариями, Firenze, 1952); *Jean I. Young.* The Prose Edda of Snorri Sturluson (Berkeley, 1966); *Henry Adams Bellows.* The Poetic Edda (N.Y., 1968).

Общее ознакомление: *Werner Bentz.* Die altgermanische Religion, в: *W. Stammler.* Deutsche Philologieim Aufriss (1957), 2467–2556, *Jan de Vries.* Altgermanische Religionsgeschichte, I–II (2-е издание, B., 1956–57) и *Turville-Petre.* Myth and Religion of the North (1964). Глубокий анализ: *Helmut Birkhan.* Germanen und Kelten bis zum Ausgangder Römerzeit (Vienne, 1970), особ. pp. 250–343 (бог неба у германцев и кельтов).

Жорж Дюмезиль неоднократно принимался за сравнительное изучение германской религии в индоевропейской перспективе; ср. в первую очередь: Les Dieux des Germains (1959), Loki (1948; второе, изд., испр. и доп. вышло на немецком языке в 1959), La Saga de Hadingus (1953; дополненное издание вышло в 1970 под заглавием: Du mythe au roman); Les dieux souverains des Indo-Européens (1977), p. 86 sq. См. также: *Edgar Polomé.* The Indo-European Component in Germanic Religion, в: *Jaan Puhvel* (ed.). Myth and Law among the Indo-Europeans (Berkeley, 1970), pp. 55–82; *Uno Strutynski.* History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil, в: *C.J. Larson.* Myth in Indo-European Antiquity (Berkeley, 1974), pp. 29–50; ср.: *Edgar Polomé.* Approaches to Germanic Mythology, ibid., pp. 51–65.

Совершенно другое направление мысли см. в: *Karl Helm.* Altgermanische Religionsgeschichte, I (1913), II, 1–2 (1937–1953); ср.: методологическая дискуссия с Дюмезилем (библиографические указания, Les Dieux des Germains, p. 38). См. также: *Peter Buchholz.* Perspectives for Historical Research in Germanic Religion. — *HR*, 8, 1968,

pp. 111–138 (против подхода Дюмезиля, p. 114, n. 7); *W. Baetke*. Das Heilige in Germanischen (1942); *R.L.M. Derolez*. Les Dieux et la religion des Germains (фр. перевод — Payot, 1962); *H.R. Ellis Davidson*. Gods and Myths of Northern Europe (Penguin Books, Harmondsworth, 1964).

В целой серии работ Алоиз Клосс представил германскую религию в перспективе исторической этнологии; ср.: Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte. — *Anthropos*, 29, 1934, pp. 477–496; Die Religion des Semonenstammes. — *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, pp. 549–647; Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht. — *Christus und die Religionen der Erde*, II, Vienne, 1951, pp. 271–366; Historische Ethnologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Völkerkunde. — *Anthropos*, 51, 1956, pp. 833–891.

О космогонии: *F.R. Schröder*. Germanische Schöpfungsmythen, I–II. — *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 19, 1931, pp. 1–26, 81–99; *Jan de Vries*. Altgerm. Relig. II, pp. 359–371; idem. Ginnungagap. — *Acta Philologica Scandinavica*, 5, 1930–34, pp. 41–66. См. также: *Kurt Schier*. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospa. — *Märchen, Mythos, Dichtung. — Festschrift Friedrich von der Leyen* (München, 1963), pp. 303–334 (сравнительное исследование с привлечением богатой документации); *Bruce Lincoln*. The Indo-European Myth of Creation. — *HR*, 15, 1976, pp. 121–145; а также библиография к §§73, 75, 76.

О сотворении первой пары людей: *J. de Vries*. Altgerm. Rel., p. 268 sq.; *K. Helm*. Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion. — *Hessische Blätter für Volkskunde*, 38, 1940, pp. 1–35 (богатая библиография); *Otto Höfler*. Abstammungstraditionen. — *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, pp. 18–29. О происхождении людей от деревьев: *G. Bonfante*. Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo. — *Die Sprache*, 5, 1959, pp. 1–8*[106].

§174. Основные источники по войне асов и ванов: Прорицание вельвы, 21–24; Skâldskaparmâl, ch. IV; Сага об Инглингах, I, 2, 4–5; Саксон Грамматик. Деяния датчан, I, 7. Они были переведены и прокомментированы Дюмезилем: Tarpeia (1947), pp. 253–269; Les Dieux des Germains, pp. 10–14. Истолкование этой войны как «слияния с историей» некоей индоевропейской поэмы было предложено Дюмезилем в: Tarpeia, pp. 247–291; Loki (1948), pp. 97–106; L'heritage indo-européen à Rome (1949), pp. 125–142; Les Dieux des Germains, pp. 3–37. Это толкование было принято Яном де Фрисом. Altgerm. Rel. II, pp. 208–214 и В. Бетцем, Die altgerm. Rel., col. 2475.

Об Одине-Водане см.: *J. de Vries*. Op. cit., II, pp. 27–106; *W. Betz*. Op. cit., col. 2485–2495 (эти труды содержат превосходную библиографию) и *Dumézil*. Les Dieux des Germains, pp. 40–64. Ср. также: *G. Dumézil*. Les dieux souverains des Indo-Européens, pp. 189–199; *Turville-Petre*. Op. cit.,

pp. 35–74; *Derolez*. Op. cit., pp. 70–91; *Davidson*. Op. cit., pp. 48–72, 140–157. Психологическое толкование недавно было предложено в кн.: *Richard L. Auld*. The psychological and mythic unity of the God, Odhinn. — *Numen*, 33, Fasc. 2, август 1976, pp. 144–160. В своей книге Contributions to the Study of Odhin, especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore (*F F Communications*, No. 94, Helsinki, 1931), Ян де Фрис указал на опасность толкования религии древних германцев с помощью фольклора (ср. особ. pp. 62–63).

Римляне отождествляли Одина-Вотана с Меркурием, а германцы перевели *dies Mercurii* как «день Вотана». Причины такого отождествления неясны. Можно сослаться на тот факт, что Один, как и Меркурий, был покровителем торговли. Более того, Меркурий, главным образом, выполнял функции психопомпа, и Один в конце концов становится божеством умерших. Но больше всего этих богов сближают их метафизические свойства, особенно владение магией и связь с оккультной практикой (ср. §92)*[107]. Об Одине, подвешенном на Мировом Древе, см.: *A.G. Hamel*. Odhinn hanging on the tree. — *Acta Philologica Scandinavica*, 7, 1932, pp. 260–288; *Konstantin Reichardt*. Odin am Galgen. — *Wächter und Hüter, Festschrift für Hermann J. Weigand* (1957), pp. 15–28. Принесение Одином в жертву самого себя и достижение оккультной мудрости проанализированы в кн.: *Jere Fleck*. Odhinn's Self-sacrifice — A New Interpretation, I: The Ritual Inversion. — *Scandinavian Studies*, 43, No. 2, 1971, pp. 119–142; II: The Ritual Landscape, ibid., 43, no. 4, 1971, pp. 385–413.

О культе Одина-Вотана: *J. de Vries*. Altgerm. Rel. II, p. 48 sq.; *Turville-Petre*, p. 64 sq., 70 sq. О человеческих жертвоприношениях в честь Одина: ibid., p. 48 sq.; ср. также: *James L. Sauvé*. The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India. — *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 173–191.

О шаманизме у древних германцев: *Eliade*. Chamanisme (2-e éd.), pp. 299–305. А также: *Peter Buchholz*. Schamanische Züge in der altisländischen Ueberlieferung (Inaugural-Dissertation, Saarbrücken, 1968); *Alois Closs*. Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. — *Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, pp. 289–302, особ. p. 298 sq.; *Karl Hauck*. Goldbrakteaten aus Sievern (München, 1970), p. 444 sq. Против «шаманистского» истолкования характера Одина см.: *Jere Fleck*. The Knowledge-criterion in the Grimnismál: The case against «Shamanism». — *Arkiv för nordisk filologi*, 86, 1971, pp. 49–61.

Источники, содержащие сведения о восьминогом коне Слейпнире и двух воронах, проанализированы в: *J. de Vries*. Op. cit., II, p. 63 sq.; *Turville-Petre*. Op. cit., p. 57 sq. См. также: *Ellis Davidson*. Gods and Myths, p. 145 sq.

О *seidhr*, ср.: *Eliade*. Chamanisme (2-e éd.), p. 303 sq.; *Peter Buchholz*. Schamanistische Züge, p. 43 sq.

О других версиях мифа о Квасире: *Derolez*. Op. cit., p. 87 sq.; *Turville-Petre*. Op. cit., p. 45 sq.

О Мировом Древе Иггдрасиле и о символизме Центра Мира: *J. de Vries*. Altgerm. Rel., II, p. 380; *Eliade*. Chamanisme, pp. 211–225. Ср.: *Turville-Petre*. Op. cit., p. 279.

Как и Пряхи (*Klothes*) или Мойры (ср. §87), Норны «прядут» судьбы людей (*Eliade*. Taité, §58). Слова, обозначавшие судьбу (староскандинавское *urdh*, англосаксонское *wyrd*, германское *wurd*), сближаются с латинским *vertere*, «вращать». О судьбе, богине судьбы и Норнах: *J. de Vries*. Altgermanische Religion, I, p. 267 sq.

§175. О «неистовстве» (*wut*) и его индоевропейских аналогах — кельтском *ferg* и *ménos* героев Гомера: *G. Dumézil*. Horace et les Curiaces (P., 1942), p. 16 sq. Об обрядах инициации молодых воинов в индоевропейских обществах: *Dumézil*. ibid., p. 34 sq.; ср.: *Eliade*. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (P., 1959), p. 174 sq. О берсерках: ibid., библиография, pp. 174–182, прим. 1–11. См также: *Klaus von See*. Berserker. — *Zeitschrift für deutsche Wortfortschung*, N.F., 2, 1961, pp. 129–135; *A. Margaret Arendt*. The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets. — *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, edited by Edgar C. Polomé, Austin, Texas, 1969, pp. 130–199); *Eliade*. Les Daces et les Loups. — De Zalmoxis à Gengis-Khan, 1970, pp. 13–30; *Mary R. Gerstein*. Germanic Warg: The out-law as Werwolf. — *Myth in Indo-European Antiquity*, pp. 131–156.

О ритуальной ликантропии: De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 26 sq.

Об аналогиях между берсерками и молодыми хаматса — членами общины каннибалов в племени квакиутль: *Dumézil*. Horace et les Curiaces, p. 42 sq.; *Eliade*. De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 26 sq.

О валькириях и Вальхалле материалы и библиографию см. в.: *J. de Vries*. Altgerm. Rel., II, p. 58 sq.; *H.R. Ellis Davidson*. Gods and Myths, p. 61 sq.

§176. О Тюре (**Tîwaz, Ziu*): *J. de Vries*. Altgerm. Relig., II, p. 13 sq. Германисты в основном говорят о Тюре как боге войны; ср.: *Derolez*. Op. cit., p. 107 sq.; *Davidson*. Op. cit., p. 57 sq. О Тюре-судье и его отношениях с тингом (примирительными собраниями) германцев: *J. de Vries*. Op. cit., II, p. 13 sq.; *G. Dumézil*. Les Dieux des Germains, p. 68 sq.; idem. Les dieux souverains, p. 196 sq.

В 9 главе «Германии» Тацит пишет, что главными божествами были Меркурий, Марс и Геракл, т.е. Один-Вотан, Тюр (Tîwaz) и Тор (Донар). В главе 39, описывая семинонов, наиболее многочисленное племя народа свебов, римский историк рассказывает, что представители этого народа имеют обыкновение собираться в священном лесу;

там они приносят человеческие жертвы некоему богу, которого Тацит называет *regnator omnium deus* [владычествующий над всеми бог]. Уже в течение века ученые пытаются доказать, что этим верховным богом был либо Тюр, либо Один. Историю дискуссии см. в: *R. Pettazzoni.* Regnator omnium deus. — *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 136–150; итальянский текст см.: *SMSR*, 19–20, 1943–46, pp. 142–156), p. 137 sq.; ср.: *Hildebrecht Hommel.* Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. — *ARW*, 37, 1941, pp. 144–173; *J. de Vries.* Altgerm. Relig., II, p. 32 sq.; *Eliade.* Images et Symboles (1952), p. 136 sq. Петтаццони отвергает оба варианта (и Тюра, и Одина); по мнению итальянского ученого, речь идет о некоем безличном *numen* [божество] священного леса (op. cit., p. 145). Однако нельзя упускать из виду, что свебы, в свою очередь, составляли важнейшее племя народа герминонов — эпоним, производный от имени Ирмин-Гермин (ср.: *Al. Closs*, Die Religion des Semnonenstammes, p. 653 sq.). Рудольф Фульдский, автор «Translatio S. Alexandri» (863–865), пишет, что саксы поклонялись высокой деревянной колонне, Ирминсуль на их языке, а на латыни — *universalis columna* [мировой столп], ибо она поддерживала весь мир. См. др. ссылки на Ирмина и Ирминсуль в: *R. Meissmer.* Irminsûl bei Widukind von Corvey. — *Bonner Jahrbücher*, 139, 1934, pp. 34–35; *Heinz Löwe.* Die Irminsul und die Religion der Sachsen. — *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5, 1942, pp. 1–22). Ирмин, видимо, был богом неба; действительно, многие народы древности изображали верховного бога неба в виде колонны, которая символически поддерживает небосвод. Вслед за другими авторами H. Löwe отождествляет Ирмина с *regnator omnium deus* (op. cit., p. 15). Следовательно, германцы поклонялись некоему верховному богу неба по имени Ирмин или Тивац-Тиу (ср.: *H. Hommel.* Op. cit., p. 151), который позже был вытеснен Одином-Вотаном. См. хорошую аналитическую работу: *Werner Müller.* Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandtes (Meisenheim am Glan, 1975), особ. p. 88 sq.

О Tope: *J. de Vries.* Altgerm. Relig., II, p. 107 sq.; *Dumézil.* Les Dieux des Germains, p. 67 sq.; L'idéologie tripartie des Indo-Européens, p. 54 sq.; Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens (1956), p. 69 sq.; *E. O. G. Turville-Petre.* Op. cit., p. 75 sq.; *F. R. Schröder.* Thór, Indra, Herakles. — *Zeitschrift f. Deutsche Philologie*, 76, 1957, p. 1 sq. См. также: *H. R. Ellis Davidson.* Thor's Hammer. — *Folklore*, 74, 1963.

Библиография о Бальдре весьма обширна; в первую очередь, см.: *J. de Vries.* Op. cit., II, pp. 214–238; *W. Betz.* Die altgerm. Religion, col. 2502–2508; *G. Dumézil.* Dieux des Germains, p. 93 sq.; *Otto Höfler.* Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen. — *Anzeiger d. Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 88, 1951, pp. 343–372; *Turville-Petre.* Op. cit., p. 196 sq. Интерпретация

Бальдра как покровителя земледелия и плодородия, предложенная Манхардтом и Фрэзером, была принята Ф.Р. Шредером в кн.: Balder und der zweite Merseburger Spruch. — *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 34, 1953, pp. 166–183; эту версию подверг критике Ян де Фрис в: Der Mythos von Balders Tod. — *Arkiv för Nordisk Filologi*, 70, 1955, pp. 41–60 (однако мнение де Фриса — смерть Бальдра как миф, соответствующий обряду инициации молодых воинов, — отвергнуто Дюмезилем; ср.: Les Dieux des Germains, p. 104). Исчерпывающий анализ темы *mistilteinn* [побег омелы] см. в: *Jonathan Z. Smith.* When the Bough Breaks. — *HR*, 12, 1973, pp. 342–72, особ. pp. 350–70. Вслед за С. Бюгге, некоторые ученые сближали Бальдра с Христом; ср.: *Derolez*, p. 126 sq.; *Turville-Petre*, p. 119 sq. По мнению Дюмезиля, Бальдр перенимает функции Тюра («этого выродившегося скандинавского Митры»), ср.: Les Dieux des Germains, p. 93.

Сведения о другом боге-асе, Хеймдалле, фрагментарны. Он — страж богов, он наделен даром предвидения, он рожден девятью матерями. Существует давняя вражда между Хеймдаллем и Локи, и при наступлении конца света они уничтожат друг друга. Материалы по Хеймдаллю проанализированы в: *B. Pering*. Heimdallr (1941); ср.: *J. de Vries*. Altgerm. Rel., II, p. 238 sq.; idem. Heimdallr, dieu énigmatique. — *Études Germaniques*, 10, 1955, pp. 257–268. Богата материалами книга *Ake Ohlmarks*. Heimdallr und das Horn (Uppsala, 1937); однако приведенное в ней натуристское толкование (Хеймдалль = солнце, рог = луна) наивно. Жорж Дюмезиль считает Хеймдалля «первым из богов», аналогом Вайю и Януса; ср.: Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr. — *Études Celtiques*, 1959, pp. 263–283.

§177. О богах-ванах ср.: *J. de Vries*. Op. cit., II, pp. 163–208, 307–313; *W. Betz*. Op. cit., col. 2508–2520; *Dumézil*. Les Dieux des Germains, pp. 117–127; *Turville-Petre*. Op. cit., pp. 156–179, 325 (библиография).

О Нертус-Ньерде: *Helmut Birkhan*. Germanen und Kelten, p. 544 sq.; *E. Polomé*. A propos de la déesse Nerthus. — *Latomus*, 13, 1954, p. 167 sq.; *G. Dumézil*. La Saga de Hadingus, du mythe au roman (1953; дополн. изд.: Du mythe au roman, 1970); автор показывает, что Хаддинг — это эпический двойник Ньерда, отображение мифа в эпосе; ср. также: Njördhr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer. — *RHR*, 147, 1955, pp. 210–226, включено в: Du mythe au roman, pp. 185–196.

О Фрейре и Фригг см. библиографию по богам-ванам, и работы: *J. de Vries*. Op. cit., II, pp. 302 sq.; *Derolez*. Op. cit., pp. 139 sq.; *Davidson*. Op. cit., pp. 92–127.

О Локи существует обширная литература. Теории, высказанные до 1931 г., изучены Яном де Фрисом в: The Problem of Loki. — *FF Communications*, nr. 110 (Helsinki 1933), pp. 10–22; ср. также: Altgerm. Rel., II, p. 255 sq. Ян де Фрис сближает Локи с трикстером, характер-

ным персонажем североамериканской мифологии. F. Ström (Loki. Ein mythologischer Problem, Göteborg, 1956) видит в этом боге одну из ипостасей Одина, его «молочного брата». А.Б. Рут заключает, на основе материалов скандинавского фольклора, что изначально Локи был пауком (*locke*, на одном из шведских диалектов); ср.: Loki in Scandinavian Mythology (Lund, 1961). См. также: J. de Vries. Loki ... und kein Ende. — Festschrift für F.R. Schröder, Heidelberg, 1959, p. 1 sq.; *Alois Closs*. Loki und die germanische Frömmigkeit. — *Kairos*, 1960, pp. 89–100. Жорж Дюмезиль посвятил этой проблеме серьезную книгу, Loki (1948), второе, переработанное издание которой появилось на немецком языке в 1959 г. См. также: Les Dieux des Germains, p. 94 sq. Дюмезиль находит кавказскую параллель конфликту между Локи и Бальдром: коварному Сырдону удается убить прекрасного героя Созрыко посредством уловки, на первый взгляд безобидной; ср.: Loki, p. 169 sq.

О скандинавском эсхатологическом мифе датский ученый Аксель Ольрик опубликовал книгу с ценными материалами: Axel Olrik. Ragnarök: Die Sagen vom Weltuntergang (перевод W. Ranisch, B., 1922). По мнению Ольрика, концепция рагнарека возникла под влиянием некоторых мифов кавказского происхождения, а также персидской и христианской эсхатологии. Р. Рейценштейн придавал большое значение влиянию манихейства; ср.: Weltuntergangsvorstellungen. — *Kyrkohistorisk Arsskrift*, 24, 1924, pp. 129–212; idem. Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. — *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923–24, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 149–169. Однако Дюмезиль доказал, что речь идет об индоевропейском эсхатологическом мифе, засвидетельствованном в Индии («Махабхарата»), Иране, а также в скандинавской традиции; см.: Les Dieux des Germains, p. 212 sq. Ср.: *Stig Wikander*. Germanische und indo-iranische Eschatologie. — *Kairos*, 1960, pp. 83–88. О Рагнарёке см. также: *J. de Vries*. Altgerm. Rel., II, p. 397 sq.; *J.S. Martin*. Ragnarök (Assen, 1972).

Представления о загробной жизни и мифология смерти рассмотрены в кн.: *G. Neckel*. Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben (Dortmund, 1931), *H.R. Ellis*. The Road to Hel (Cambridge, 1943) и *R.Th. Christiansen*. The Dead and the Living (1946).

Интересные мысли об обряде инициации воинов, судьбе героя и симбиозе язычества с христианством см. в работе: *H. Margaret Arendt*. The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga. — *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium* (Edited by Edgar Polomé, Austin, 1969), pp. 130–199.

О госфортском кресте: *K. Berg*. The Gosforth Cross. — *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1951, p. 27 sq. (замечательные фотографии).

О священной королевской власти Отто Хефлер опубликовал яркий

ученый труд: Otto Höfler. Germanische Sakralkönigtum, I: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe (Tübingen, 1953; ср. также его статью. — *The Sacral Kingship*, Leiden, 1959, p. 664 sq.). См. рецензию Яна де Фриса. — *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 34, 1953, p. 183 sq., и наши заметки. — *Critique*, 83, IV, 1954, p. 328 sq. Руническая надпись на скале Рёк очень важна, потому что ее создатель, Варен, хранитель святилища, «посвящает» своего сына не какому-либо богу, согласно германской традиции, а царю, именно: царю готов Теодориху. Причем Варен делает надпись в Швеции, а Теодорих правил в Италии, в Вероне, *за несколько веков до этого*. Но, как уточняется в надписи, Теодорих «и теперь решает исход сражений». Он вступает в бой, вооруженный до зубов, со щитом и на скакуне. Теодорих — не просто король, стяжавший при жизни и после смерти великие почести и всемирную славу; для всего германского мира он стал мифическим персонажем: под именем Дитриха Бернского он был популярен еще в XIX и даже в XX в. Все это общеизвестно, однако надпись на монументе Рёк доказывает, что в тот момент речь идет уже не о «литературе» или фольклоре, а о *живом* религиозном веровании: творя свой монумент, Варен совершал *ритуал*, подразумевающий веру в *святость короля*.

О королевской власти у германцев см. также: *K. Hauck.* Herrschaftszeichnen eines Wodanistischen Königtums. — *Jahrbuch f. Fränkische Landesforschung*, 14, 1954, pp. 9–66; J. *de Vries.* Das Königtum bei den Germanen. — *Saeculum*, 7, 1956, pp. 289–310.

§178. О протоистории и истории фракийцев: *Joseph Wiesner.* Die Thraker (Stuttgart, 1963). Книга В. Томашека Die alten Thraker. — *Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893 — до сих пор остается фундаментальным трудом. Разрозненные, но полезные сведения, касающиеся некоторых религиозных идей, можно найти в последних работах по фракийскому языку, в первую очередь: *D. Detchew.* Die Thrakischen Sprachreste (Wien, 1957); *I.I. Russu.* Limba Traco-Dacilor (2-е изд., Bucureşti, 1963); *C. Poghirc* (ed.). Thraco-dacica (Bucureşti, 1971); *Radu Vulpe.* Studia Tracologica (1976)*[108].

Рафаель Петтаццони представил общий обзор в: La religione dell'antica Tracia. — *Serta Kazaroviana* (= Бюллетень Болгарского Института Археологии, т. 16, София 1950), pp. 291–299, статья переиздана на англ. — *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), pp. 81–94. См. также: *Furio Jesi.* Su Macrobio Sat. I, 18: Uno Schizzo della religione tracica antica (Studii Clasice, II, Bucureşti, 1969, pp. 178–186).

О фракийском культе Ареса: *Wiesner.* Op. cit., p. 101 sq. и nn. 36 sq. О Бендис-Артемиде, ср.: ibid., p. 106 sq., а также источники, цитируемые в прим. 48 sq.

О Збелсурдосе: *G. Seure.* Les images thraces de Zeus Keraunos:

Zbelsurdos, Gebeleïzis, Zalmoxis. — *REG*, 26, 1913, pp. 225–261; *A.B. Cook*. Zeus, II, 1 (Cambridge, 1925), pp. 817–824.

О фракийском «Дионисе» остается непревзойденной VIII глава труда: *Erwin Rohde*. Psyché, (франц. перев. Auguste Raymond, Payot, 1928, pp. 264–293). См. также: *Wiesner*. Op. cit., p. 102 sq.

Культ фракийского «Диониса» под именем Сабазия распространился вплоть до Африки (еще в IV в. до н.э.); см.: *Charles Picard*. Sabazios, dieu thrace-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte. — *Revue archéologique*, 1961, II, pp. 129–176; ср. также: *M. Macrea*. Le culte de Sabazius en Dacie. — *Dacia*, N. S., 3, 1959, pp. 325–339; *E. Lozovan*. Dacia Sacra, pp. 215–19. — *HR*, 7, 1968, pp. 209–243).

О синкретическом культе Сабазия («десница Сабазиоса», уподобление Яхве и т. д.) см.: *W.O.E. Oesterley*. The Cult of Sabazios. — *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke, L., 1925), pp. 115–158.

О гето-фракийских аскетах и отшельниках: *Eliade*. De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 50 sq.

Изображения «Героя-Всадника» в Болгарии перечислены и описаны в труде: *Gavril I. Kazarow*. Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, 2 vols. (Dissertationes Pannonicae, Budapest, 1938). См. также: *G. Kazarow*. Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien. — *Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universität*, Leipzig, 3, 1953–54, pp. 135–37; *Ch. Picard*. Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans. — *RHR*, 150, 1956, pp. 1–26; *R. Pettazzoni*. The Religion of ancient Thrace, p. 84 sq.

§179. Гето-даки ведут прямое происхождение от фракийцев бронзового века. Они жили на территории гораздо большей, чем современная Румыния. В ходе раскопок фракийские поселения были обнаружены на востоке до самого Днестра, на юге — до Балкан, на севере и западе — до Венгрии, Юго-Восточной Словакии и Сербии. В первом веке до н.э., при царе Буребисте, государство даков находилось на вершине своего могущества. Однако римляне, еще в конце III в. проникшие на Балканский полуостров, при императоре Августе вышли к Дунаю. Второй великий царь даков, Децебал, успешно сражался с римлянами во времена Домициана (89), однако потерпел поражение в двух кровавых войнах с легионами Траяна (101–102, 105–107) и покончил с собой. Дакия стала римской провинций. Из богатой библиографии по протоистории и истории Дакии выделим: *Vasile Pârvan*. Getica (Bucureşti, 1926); idem. Dacia. An outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries (Cambridge, 1928; см. также румынский перевод Radu Vulpe, IV изд., Bucureşti, 1967, с существенными дополнениями и критической библиографией переводчика, pp. 159–216); *Hadrian Daicoviciu*. Dacii (Bucureşti, 1965); idem. Dacia de la Burebista la cucerirea romană (Bucureşti, 1972); *R. Vulpe*. Aşezări getice

în Muntenia (Bucureşti, 1966); *I.H. Crişan.* Burebista şi epoca sa (1975). Об экспансии фракийцев и гето-даков и об их отношениях со скифами: *M. Dušek.* Die Thraker im Karpatenbecken. — *Slovenska Archaelogia*, 22, 1974, pp. 361–428.

По словам Страбона (304: VII, 3, 12), раньше даки назывались *dáoi*. Есихий сохранил предание, согласно которому *dáos* по фригийски значит «волк». Следовательно, даки в старину называли себя «волки» или «подобные волкам». Волк был примером для воинов: имитация поведения и внешнего вида волка характеризовала обряд их инициации и практиковалась в тайных военных сообществах. Так что, вполне вероятно, этническое имя даков в конечном счете произошло от ритуального эпитета, который давали себе воины одного из сообществ. См.: *Eliade.* Les Daces et les Loups. — *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 13–30.

О религиозных верованиях гето-даков см.: *I.I. Russu.* Religia Geto-Dacilor: Zei, credinţe, practici religioase. — *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61–137, а также библиографию, цитируемую в нашей книге De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 32, n. 1.

О Гебелейзисе: De Zalmoxis, pp. 58–61 и библиографию в прим. 87–97. См. также: *C. Poghirc.* Considérations philologiques et linguistiques sur Gébéléizis (Academia Litterarum Bulgarica, Thracia II. — Serdicae, 1974, pp. 357–360). Автор предлагает читать этот теоним как *Небелейзис; первая часть имени в таком случае сближается с греческим *nephélé*, латинским *nebula*, англо-саксонским *nifol*, «туча, грозовое небо», тогда как вторая часть значит «бог»; ср. p. 359.

О Залмоксисе см. библиографию, приведенную в: De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 32, n. 1. Ср. ibid., p. 34 sq., анализ мифо-ритуального сценария, который можно выявить в тексте Геродота, IV, 94–96.

О греческих мистиках, чудотворцах и «философах-шаманах», с которыми многие ученые сопоставляли Залмоксиса, см.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 42–52.

От Якоба Гримма до Некеля и Яна де Фриса некоторые германисты сближали сокрытие Залмоксиса под землей со смертью Фрейра, бога-покровителя плодородия, однако подобное сравнение небезусловно; ср.: De Zalmoxis, pp. 54–55.

Ипполит [Римский] приводит легенду, согласно которой Залмоксис проповедовал кельтам пифагорейское учение («Philosophoumena», II, 25); это в очередной раз подчеркивает значение традиции, приписывавшей религии Залмоксиса веру в бессмертие души. H. Hubert сближает институт друидства с фракийскими и гето-дакскими сообществами; ср.: Les Celtes depuis l'époque de la Tène, p. 283. На мысль о параллелях с гето-даками наводят: роль верховного жреца, вера в бессмертие и инициатический характер священного знания у друидов. Необходимо принимать во внимание и кельтские влияния,

так как некоторое время западные области Дакии были населены кельтами; ср.: *V. Pârvan.* Getica, p. 461 sq.; idem. Dacia, Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene (IV-e éd., Bucureşti, 1967), p. 103 sq.; 183 sq.; *H. Daicoviciu.* Dacii, p. 61 sq.

О «Гетике» Иордана ср.: De Zalmoxis..., p. 70 sq. и прим. 127. См. также: *Norbert Wagner.* Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten (B., 1967)*[109].

О «храмах-обсерваториях» в Сармизегетузе и Костештах: *C.D. Daicoviciu.* Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches. — *Nouvelles études d'histoire preésentées au Congrès de science historiques*, Bucarest, 1955, pp. 121–137), p. 126 sq.; *Hadrian Daicoviciu.* Il Templo-Calendario dacico di Sarmizecetuza, Dacia, N. S. IV, Bucarest, 1960, pp. 231–254; idem. Dacii, p. 194 sq., 210 sq.

О дальнейшей судьбе Залмоксиса в опирающейся на мифы историографии средних веков (геты спутаны с готами и т. д.), см.: De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 75 sq.

§180. См. тексты по изданиям: *O. Kern.* Orphicorum Fragmenta, (B., 1922); переводы фрагментов: *W.K. Guthrie.* Orpheus and the Greek Religion (L., 1935; 2-e éd., 1952), p. 59 sq., 137 sq., и *G. Arrighetti.* Frammenti Orfici (Torino 1959). Хорошее издание орфических гимнов см.: *G. Quandt.* Orphei Hymni (B., 1941); перевод фрагментов с обширными комментариями: *G. Faggin.* Inni Orfici (Firenze, 1949). См. также: *G. Dottin.* Les Argonautiques d'Orphée (P., 1930)*[110].

Две противоречивые точки зрения на источники: *Guthrie.* Op. cit., p. 29 sq. и *I.M. Linforth.* The Arts of Orpheus (California Univ. Press, 1941), passim. *R. Böhme* в: Orpheus, der Sänger und seine Zeit (Bern et München, 1970), подверг тщательной проверке наиболее древние текстологические сведения. См. также: *K. Ziegler.* Orphische Dichtung; *Pauly-Wissowa*, XVIII, (1942), col. 1321–1417.

Полную библиографию изданий до 1922 г. собрал Керн: Orph. Fragmenta, p. 345 sq.; ее дополнил до 1942 г. *Martin P. Nilsson*: Early Orphism and Kindred Religions Movements. — *Opuscula Selecta*, II (Lund 1952), pp. 628–683; к переизданию прилагается статья из *HTR*, 28, (1935), pp.181–230, n. I, pp. 628–630. О последних исследованиях см.: *K. Prümm.* Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung. — *Zeit. f. Katholische Theologie*, 78, (1956), pp. 1–40. Из обширной литературы об Орфее и орфизме укажем: *E. Mass.* Orpheus: Untersuchungen zur Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung u. Religion (München, 1895); *Otto Kern.* Orpheus: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung (B., 1920); *A. Boulanger.* Orphée: Rapport de l'orphisme et du christianisme (P., 1925), особ., pp. 17–67; *Vittorio Macchioro.* Zagreus: Studi intorno all'orfismo (Firenze, 1930); эта работа, однако, не заслуживает особого доверия; *P. Boyancé.* Le Culte des Muses (1937),

pp. 33–61; *Nilsson.* «Early Orphism...»; idem. Geschichte d. Griech. Rel., I (3-e éd, 1967), pp. 678–699, II (2-e éd, 1961), pp. 246–431; *Guthrie.* Orpheus and the Greek Religion; idem. The Greeks and their Gods, p. 307–332; *I. Linforth.* The Arts of Orpheus; *E.R. Dodds.* The Greeks and the Irrational (Berkeley, 1951), p. 146 sq.; *Pettazzoni.* La religion dans la Grèce antique (P. 1953), pp. 108–131; *Louis Moulinier.* Orphée et L'orphisme à l'époque classique (P., 1955); *Dario Sabbatuci.* Saggio sul Misticismo greco (Roma, 1965), pp. 69–126; *Walter Burkert.* Orpheus und die Vorsokratiker. — *Antike und Abendland*, 14 (1968), pp. 93–114; idem. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Stuttgart, 1977), pp. 440–447 (Orpheus und Pythagora).

Страбон и Плутарх высказывали мнение о фракийском происхождении Орфея. Того же мнения придерживаются: *E. Rohde.* Psyché; *E. Mass.* Orpheus; *Perdrizet.* Cultes et mythes du Pangée (1910). Однако А. Буланже справедливо отметил, что «присущие орфизму черты — сознание греха, потребность в очищении и искуплении, во избежание адских мучений — никогда не были известны фракийцам»: *Boulanger.* Orphée, p. 47, n. 1. См. также: *R. Böhme. Annales Univ. Saraviensis*, 6 (1956), p. 3 sq.; *A.J. van Windeken* предлагает следующее объяснение: гипербореи, прежде чем их причислили к мифическим народам, были изначально группой орфиков; ср.: Hyperboréens. — *Reinische Museum*, 100 (1957), pp. 164–169. Недавно М. Детьен предложил новое прочтение мифа о потере Эвридики; ср.: Orphée au miel. — *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 12 (1971), pp. 7–23, p. 17 sq. Сцена убийства Орфея была излюбленным сюжетом художников V в.; ср.: *Guthrie.* Orpheus, pp. 64–65 и fig. 4, pl. IV: *Moulinier*, p. 14, n. 2; список по каталогу: *Sir John Beazley.* Attic red-figures vase-paintings (Oxford, 1942). Изображение головы Орфея на вазах: *Guthrie*, pl. 5, fig. 7 (a), p. 35 sq.

§181. Платоновский миф о душе, заключенной в тело (*sōma*) как в могилу (*sēma*), и его соотношение с орфизмом — ср. различные мнения в исследованиях и комментариях: *Guthrie.* Orpheus, p. 214 sq.; idem. The Greeks and their Gods, p. 311 sq.; *Linforth.* Op. cit., p. 147 sq., etc.; *Perceval Frutiger.* Les Mythes de Platon (P., 1930), p. 259 sq.; *F. Cumont.* Lux Perpetua (P., 1949), p. 245 sq.; *Moulinier.* Op. cit., p. 24 sq.*[111]

Об «орфическом пути»: *Guthrie.* Op. cit. pp. 263–266, Dodds. The Greek and the Irrational, pp. 149 sq.

Об орфической мистике: *Dario Sabbatuci.* Saggio sul misticismo greco, p. 41 sq. О значении орфических вегетарианских методик: *Guthrie.* Orpheus, p. 197 sq.; *Sabbatuci.* Op. cit. p. 69 sq.; *Marcel Detienne.* La cuisine de Pythagore. — *Archives de Sociologie des Religions*, n. 29 (1970), pp. 141–162; idem. Les Jardins d'Adonis (P., 1972), p. 85 sq., passim.

Перевод и комментарии документов по орфической теогонии и космогонии: *Guthrie.* Orpheus, ch. IV; *Alderinck.* Crisis and Cosmogony: Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mysteries (неопубликованная диссертация, Чикагский Университет, 1974), ch. VI; ср. также: *R. Mondolfo.* Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica. — *Rivista di Filologia Classica,* 59 (1931), pp. 433–461; *F. Dümmler.* Zu orphische Kosmologie. — *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, 7, 1948.

Об аналогиях с финикийской и египетской космогонией: *Ugo Bianchi.* Protogonos. — *SMSR* (1957), p. 119 sq.; idem. — *RHR* (1961), p. 26 sq.; *S. Morenz.* Aegypten u. die altorphische Kosmogonie (1950).

Виллибальд Штаудахер различает две подлинные орфические космогонии: первая основана на теме Ночи (*Евдем* и *Платон.* Тимей, 40c и 41a); другая — на теме первичного яйца (*Аристофан.* Птицы, 650–713, Иероним и Гелланик); см.: *W. Staudacher.* Die Trennung von Himmel und die Erde: Ein vorgriechischer Schopflungsmythus bei Hesiod und den Orphiker (Tübingen, 1942; переизд. Darmstadt, 1968). Две эти традиции вплетены в космогонию «Рапсодий» (p. 85 sq.). Дервенский папирус, открытый в 1962, содержит независимую теорию, в которой превозносится космогоническое могущество и абсолютная власть Зевса. Текст папируса см.: *S.C. Kapsomenos* (ed.); перев. на немецкий: *Walter Burkert.* Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papirus und zum pythagoreischen Zahlenlehre. — *Antike und Abendland,* 13 (1967), pp. 93–114 (в перев.: pp. 94–96), *R. Merkelbach.* Der orphische Papirus von Derveni. — *Zeitschrift für Papyrology und Epigrafik,* I (1967), особ., pp. 23–30. Перев. на английский с комментарием: *Alderinck.* Op. cit., ch. VI.

Миф о титанах, пораженных молнией Зевса: том I наст. изд., §124. Возникновение людей из праха титанов дает повод для бесконечных споров. Нильссон (Geschichte d. Griech. Rel. I, p. 686 sq.) признает древность мифа; Линфорт (*Linforth,* Arts, p. 331), напротив, считает, что у ученых нет ни одного убедительного факта, чтобы определить возраст этого предания. Жесткий критический подход (*Moulinier.* Op. cit. p. 44 sq.) дает негативные выводы: «Плутарх первый увидел, что миф о титанах, пожравших Диониса, имеет отношение к нашему собственному появлению на свет: люди, которые едят мясо, понесут кару, как было с титанами» (p. 59, см.: De esu carne, p. 996 e; *Kern.* No. 210, p. 231). Учитывая все «за» и «против», Доддс пишет следующее: «Мне трудно опровергнуть вывод о том, что Платон и его окружение знали миф целиком» (p. 156; ср.: p. 176, nn. 132, 135). Доддс придает некоторое значение свидетельству Ксенократа. Обсуждение этого фрагмента ср.: *P. Boyancé.* Xénocrate et les Orphiques. — *Rev. des Études Anciennes,* 50 (1948), pp. 218–225; *J.C.G. Strachan* выдвигает версию о его происхождении из орфического источника (Who did forbid suicide at Phaedo 62b? — *Classical Quarterly, N. S.* 20, 1970,

pp. 216–20). Впрочем, Олимпиодор также не сомневается, что в произведении Платона «всюду слышны отголоски орфеевых писаний» (In Phaed. 70 C; *Kern.* Or. Fr. 224); см. также: *H. Jeanmaire.* Dionysos, p. 391 sq. Уго Бьянки интерпретирует миф о Загрее и отрывок из «Законов» (701c-d) о «древней природе титанов» в свете «изначального греха», совершенного сверхъестественными существами до появления человека, ср.: Péché originel et péché antécédent. — *RHR*, 170 (1966), p. 118 sq.

§182. О преисподней орфиков см.: *Kern* в: *R.E.*, s. v. Mysterien, col. 1287; *Cumont.* Lux perpetua (P., 1949), p. 245 sq.; *M. Treu.* Die neue 'orphische' Unterweltsdeschreibung u. Vergil. — *Hermes*, 82 (1954), pp. 24–51. Об орфичекой эсхатологии: *Guthrie.* Op. cit., p. 164 sq., 183 sq.; *R. Turcan.* L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique. — *RHR*, 155 (1959), pp. 33–40; *Walter Burkert.* Lore and Science in Ancient Pythagorism (Cambridge, Mass., 1972), p. 125 sq.; название оригинала: Weisheit und Wissenschaft (Nürenberg, 1962).

О платоновской теории реинкарнации: *R. S. Bluck.* The Phaedrus and Reincarnation. — *American Journal of Philology*, 79 (1958), pp. 156–164; idem. Plato, Pindar and Metempsychossis. — Ibid., p. 405–414.

Концепция орфического происхождения золотых пластин, найденных в Италии и на Крите, которой придерживались до 1930 г., была опровергнута в: *Wilamowitz.* Glaube des Hellenen, II, p. 202 sq.; *A. Boulanger.* Le salut selon l'Orphisme. — *Mémorial Lagrange* (P., 1940), p. 71; idem. Orphée et l'Orphisme, p. 23; *Ch. Picard.* Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos. — *Revue archéologique*, 6-e série, t. 42 (1953), p. 23; *G. Zuntz.* Persephone: Three essays on Religion and Thought in Magna Graecia (Oxford, 1971), p. 318 sq. (см. критику: *R. Turcan.* — *RHR*, апрель, 1973), p. 184). Сегодня эти пластины принято называть «орфико-пифагорейскими»; см. среди проч.: *Konrad Ziegler.* Orphische Dichtung. — *RE*, vol. 18, 2, cols. 1386–1388; *Guthrie.* Orpheus, pp. 171–82; *F. Cumont.* Lux Perpetua, pp. 248, 406; *Walter Burkert.* Science and Lore in Ancient Pythagoreanism, pp. 113, n. 21 (с библиографией).

См. тексты по изд.: *Diels-Kranz.* Die Fragmente der Vorsokratiker I B 17–21; *Kern.* Orph. Fr. 32. На английском языке: *Gilbert Murray.* Critical Appendix on the Orphic Tablets в кн.: *J. Harrison.* Prolegomena to the Study of Greek Religion, pp. 664–66; *Guthrie.* Orpheus, p. 172 sq. Лучшее издание по золотым пластинам, где они признаны пифагорийскими по происхождению: *Günther Zuntz.* Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, pp. 275–393.

О «жажде умершего»: *André Parrot.* Le «Refrigerium» dans l'au-delà (P., 1937); *Eliade.* Locum refrigerii.... — *Zalmoxis*, I (1938), pp. 203–208; *Th. Gaster.* Thespis (изд. 1961), p. 204 sq.; *G. Zuntz.* Persephone, p. 370 sq.

О «забвении» и «памяти» в Древней Греции: *Eliade.* Aspects du mythe, p. 147 sq. (использована статья: *J.P. Vernant.* Aspects mythiques

de la mémoire en Grèce. — *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1–29); ср.: *Marcel Detienne*. Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne (P., 1967), pp. 9–27. — *La Mémoire du poète*, p. 125 sq., в т.ч. обширная библиография.

«Странник, изгнанный из божественного убежища», так называл себя Эмпедокл. «Некогда я был и мальчиком, и девочкой, кустом, птицей и бессловесной рыбой в море» (Purifications, fr. 117). Говоря о Пифагоре, Эмпедокл описывал его как человека «незаурядных познаний», ибо «там, куда он устремлялся всей мощью своего духа, ему легко было увидеть себя в десяти, а то и в двадцати прежних воплощениях», ibid., fr. 129; ср. комментарий в: *Ettore Bignone. Empédocle* (Torino, 1926), p. 483 sq. Индийские йогины и риши могли вспомнить несколько своих перевоплощений, но только один Будда знает их *все*. Поэтому можно сказать, что Будда всеведущ; ср.: *Eliade*. Le Yoga, p. 186 sq. Шаманы, кстати, тоже утверждают, что помнят себя в предыдущих жизнях, — это указывает на древность практики; ср.: *Eliade*. Mythes, rêves et mystères, p. 21.

Суть легенды об Аристее из Проконнеса изложена Геродотом (IV, 14). В родном городе он был сочтен умершим, но его видели на пути в Cyzicos. Через семь лет он снова появился в Проконнесе, где сочинил эпическую поэму о своих приключениях: «одержимый Фебом», он дошел до исседонов; там ему поведали об их соседях — аримаспах («одноглазых») и гипербореях. Он исчез во второй раз, но Геродот говорит, что через двести сорок лет Аристей объявился в Метапонте, в Южной Италии, и велел жителям соорудить алтарь Аполлону и «поставить перед ним статую, назвав ее именем Аристея из Проконнеса». Аристей рассказал им, как однажды, превратившись в ворона, он сопутствовал Аполлону, когда бог приходил в Метапонт. «Произнеся это, он исчез». Отметим некоторые чисто шаманские черты: экстаз, который легко спутать со смертью, способность находиться одновременно в двух местах и превращаться в ворона. Об Аристее см. библиографию в: *Eliade*. De Zalmoxis a Gengis-Khan (P., 1970), p. 45, n. 44; *Burkert*. Lore and Science, pp. 147–49. В кн. Aristéas of Proconnesus (Oxford, 1962) J.P.D. Bolton предлагает интерпретацию легенды с точки зрения истории. Другой легендарный персонаж — Гермотим из Клазомены — имел способность покидать тело на года. Во время таких долгих экстазов он блуждал далеко, а по возвращении прорицал будущее. Но однажды, когда он лежал бездыханный, недруги сожгли его тело, и его душа так и не вернулась (ср.: De Zalmoxis, p. 45, n. 45).

«Шаманские» черты можно различить в легендах об Эпимениде Критском, о Формионе и Леониме (ср.: De Zalmoxis, p. 46; *Burkert*. Op. cit., p. 152). Некоторые ученые называют к тому же имена Парменида и Эмпедокла. Дильс сравнивал мистическое путешествие, описанное

Парменидом в его поэме, с экстатическими путешествиями сибирских шаманов; тему продолжили, приводя различные доводы, Meuli, Morisson, Burkert и Guthrie (ср.: De Zalmoxis, p. 46, nn. 48–50). По поводу Эмпедокла Доддс пишет следующее: эти фрагменты — «единственный источник, на основании которого мы можем из первых рук составить представление о греческом шамане» (The Greeks and the Irrational, p. 145). Charles H. Kahn отверг это толкование: «Эмпедокл не покидал своего тела, как Гермотим и Эпименид. Он не летал на стреле, как Абарид, не превращался в ворона, как Аристей. Его никогда не видели одновременно в двух местах; он даже не спускался в преисподнюю, как Орфей или Пифагор»: Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul. — *Archiv f. Geschichte der Philosophie,* 42 (1962), pp. 3–35, особ., p. 30 sq. Тем не менее, Эмпедокл известен некоторыми своими магическими свойствами: например, он мог усмирять бури и вызывать дожди (fr. III, ср.: *Burkert.* Op. cit., pp. 153–54) — практика, характерная для тюркских, монгольских и исландских шаманов; ср.: *John Andrew Boyle.* Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages. — *Folklore*, 83 (1972), pp. 177–193, p. 184 sq.; *Stefan Einarsson.* Harp Song, Heroic Poetry. — *Budklavlen*, 42 (Abo, 1965), pp. 13–28, pp. 25–26. Заметим, что, строго говоря, речь идет о практике, которая выходит за пределы шаманизма.

О пифагорейском шаманстве см.: *Burkert*, p. 120 sq., в том числе обширная библиографию; *J.A. Philip.* Pythagoras and Early Pythagoreanism (Toronto, 1966), p. 159 sq.; *M. Detienne.* La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien (P., 1963), p. 60 sq.

О различиях двух категорий пифагорейцев — *акусматиков* (считавшихся «низшими») и *математиков* (приобщенных к эзотерическому знанию Учителя) — см.: *Burkert.* Op. cit., p. 166 sq., 192 sq. Ср. также: *M. Detienne.* De confréries de guerriers à la société pythagoricienne. — *RHR*, 163 (1963), pp. 127–31.

Существование «секты» или собраний орфиков признают: *Guthrie.* Orpheus, p. 203 sq., *Cumont.* Lux Perpetua, pp. 240, 244, 405–406; Опровергают: Gruppe, Willamowitz, Festugière (L'orphisme et la legende de Zagreus. — *Revue Biblique*, 44, 1935, pp. 366–96). И все же можно сравнить «тайные» орфические группы с не менее тайными группами тантристов.

§183. Из богатой подборки критических материалов о мифе у Платона укажем: *Karl Reinhardt.* Platons Mythen (Bonn, 1927; *Perceval Frutiger.* Les Mythes de Platon (P., 1930); *P.-M. Schuhl.* Études sur la fabulation platonicienne (P., 1947); *Ludwig Edelstein.* The Function of the Myth in Plato's Philosophy. — *Journal of History of Ideas*, 10 (1949), p. 463 sq.; *W. J. W. Köster.* Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens (Leyden, 1951); *Paul Friedländer.* Plato, I (Princeton, 1958, 2-e éd., 1969), pp. 171–212.

О Ферекиде Сиросском и возможных восточных влияниях на его космогонию и антропологию: *M.L. West.* Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford, 1971), pp. 1–75.

Превосходный разбор верований в небесное бессмертие — по древним источникам и современным критическим работам — дал Вальтер Беркерт (*Walter Burkert.* Lore and Science in Ancient Pythagoreism, pp. 358 sq. Луи Ружье (*Louis Rougier.* L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes; Le Caire, 1935) считает, что происхождение идеи следует искать не в религиозных представлениях, а в «астрономической революции Пифагора» (p. 21 sq.). Беркерт рассмотрел и отверг эту интепретацию. Op. cit., p. 358, n. 41.

О сходных моментах в философии Пифагора и Платона: *Burkert,* p. 43 sq., 53 sq., 81 sq. Об интерпертации диалога «Тимей» как пифагорейского документа: ibid., p. 64 sq., 84 sq. О возможности восточных влияний на Платона: *Joseph Bidez.* Eos ou Platon et l'Orient (Bruxelles, 1945), ch. 5 et 9; опровержение такой возможности: *Julia Kerschensteiner.* Platon und der Orient, (Stuttgart, 1945), p. 147 sq.

Выше (стр. 172 и прим. 46) отмечалась аналогия между одним из Платоновских образов («крылья души») и индийским мышлением. Добавим, что у Платона, как и в санкья-йоге и веданте, «мнимые добродетели» ничего не стоят в сравнении с высшей способностью души созерцать Вечное («Rep.», IV, 428 sq.). Долг совершенного мудреца — вносить лад в свою внутреннюю жизнь с целью освобождения. Высшее знание в приложении к истинному существу ведет к освобождению; познать бога — значит, самому стать божественным.

Следует отметить также неожиданную параллель к учению об *анамнезе.* Для австралийцев, точно так же, как и для Платона («Менон», 81), *знать* означает *вспоминать.* Во время инициации неофит изучает мифы о деяниях тотемических предков в начале времен. Затем он узнает, что он сам — воплощение одного из этих предков и что мифология этого предка — его собственная мифическая биография, его подвиги в древние времена. Некоторые материальные предметы (скалы, чуринги и т.п.) являются подтверждением его былой славы в предыдущей жизни (Платон считал, что внешние предметы помогают душе обрести знание, которым та обладала во время своего сверхземного существования). У племени арунта пиком инициации считается откровение, сообщаемое отцом неофита, о мистическом равенстве посвящаемого и священного предмета (чуринги). «Юноша, взгляни на этот предмет. Это твое тело. Это твой предок, которым ты был, когда странствовал в прошлой жизни. Затем ты спустился в священную пещеру по соседству, чтобы отдохнуть в ней» (*T.G.H. Strehlow,* цит. по: *Eliade.* Religions Australiennes, p. 103 sq.).

В другой работе мы уже обращались к процессу эрозии греческих мифов (ср.: Aspects du Mythe, p. 186 sq.). Напомним некоторые фрагменты из Ксенофана (род. ок. 565 г.): «по словам Гомера и Гесиода, боги творят всевозможные дела, считающиеся у людей постыдными: прелюбодеяние, воровство, мошенничество» (B11, B12). Он язвительно высмеивает антропоморфность богов: «Если бы у быков, лошадей и львов были руки, и они могли бы ими рисовать и делать все, как человек, то лошади рисовали бы богов, похожих на лошадей, а быки — на быков, и приделывали бы им тела наподобие собственных» (B15).

Все же мифология Гомера и Гесиода продолжала интересовать эрудитов эллинистического мира. Однако теперь мифы перестали понимать в буквальном смысле: теперь в них искали «скрытый смысл», «нечто подразумеваемое» (*hypónoiai;* термин *аллегория* стали употреблять позднее). Благодаря аллегорическому методу, который развивали, главным образом, стоики, Гомер и Гесиод были «спасены» в глазах греческой элиты, а гомеровским богам удалось сохранить высокую культурную значимость. Другой метод, евгемеризм, способствовал сохранению гомеровских пантеона и мифологии. В начале III в. до н.э. Евгемер опубликовал роман в форме философского путешествия, «Hiéra anagraphé» (Священная история), успех которого был ошеломляющим. Евгемер считал, что открыл происхождение богов: все они были древними обожествленными царями — еще один «рациональный» способ сохранить богов Гомера. Теперь они стали исторической «реальностью» (точнее, доисторической); их мифы превратились в потускневшую или искаженную воображением память о деяниях первых царей.

Заметим, что «мифология души», сформулированная Платоном, никогда не теряла своей привлекательности, хотя аллегорическое толкование некоторых платоновских мифов смогло заинтересовать лишь эрудитов.

§184. Жизнеописание Александра: *W.W. Tarn*. Alexander the Great, 2 vols. (Cambridge, 1948; переизд. — 1956, т. I; т. II включает исследование источников и многочисленные приложения); *A.R. Burn*. Alexander the Great and the Hellenistic World (2-е изд., испр., N.Y., 1962); *F. Schachermeyr*. Alexander der Grosse: Ingenium und Macht (Vienne, 1949); *F. Altheim*. Alexander und Asien: Geschichte eines geistiges Erbe (Tübingen, 1953); перев. на французский: Alexandre et l'Asie (Payot, 1954); *R.D. Milns*. Alexander the Great (L., 1968); *Peter Green*. Alexander the Great (L., 1970); нов. изд., испр. и доп.: Alexander of Macedon (Pelican Books, 1974); *Rolin Lane Fox*. Alexander the Great (L., 1973). Работы Питера Грина и Р.Л. Фокса содержат обширную критическую библиографию, а кроме того — анализ историографических предположений Дройсена, Тарна и др. биографов Александра.

В кн. Alexander the Great: The Main Problems (Cambridge, 1966) Гриффит (C.T. Griffith) опубликовал ряд последних работ наиболее компетентных специалистов. Особый вклад внесли: C.A. Robinson, E. Badian, G. Walser, см. статью: *Walser.— Zur neueren Forschung über Alexander den Grossen* (1956), pp. 345–88. См. также: *J.R. Hamilton.* Plutarch: Alexander. A Commentary (Oxford, 1969)*[112].

По общей истории: *P. Jouguet.* L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient (P., 1926); *G. Glotz, P. Roussel, R. Cohen.* Histoire grecque, vol. IV: Alexandre et l'hellénisation du monde antique (P., 1938; 2-e éd. 1945); *M. Rostovzeff.* Social and Economic History of the Hellenistic World, I–III (Oxford, 1941; испр. изд. — 1953 г.).

По эллинистической цивилизации см.: *W.W. Tarn.* Hellenistic Civilization (L., 1927; 3-e éd., 1952); *Moses Hades.* Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion (N.Y., 1959); idem. From Nationalism to Cosmopolitanism. — *Journal of the History of Ideas*, 4, 1943, pp. 105–111; *Carl Schneider.* Kulturgeschichte des Hellenismus, II (München, 1969) — монументальный труд, снабженный исчерпывающей библиографией (pp. 989–1106). Шнейдер дéлит эллинистическую цивилизацию на четыре периода: 1) до 280 г. — эпоха появления первого универсального бога, Сараписа, начало культов великих богов — покровителей царских династий и т.п.; 2) период с 280 по 220 гг. — расцвет эллинизма; 3) время эсхатологического напряжения и тревоги (220–168 гг.), всплеск апокалиптической литературы, мистериософских египетских и азиатских культов и дионисизма; 4) римское завоевание, 168–30 гг., во время которого множество храмов было разрушено или разграблено, а священники угнаны в плен; однако религиозные эллинистические традиции сохраняются в инициатических центрах — Элевсине, Самофракии, Андании, Делосе (pp. 770–772; см. также заключение, pp. 963–988)*[113].

По Ближнему Востоку в эпоху эллинизма: *Samuel K. Eddy.* The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–331 B.C. (Lincoln, 1961); *F.E. Peters.* The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity (N.Y., 1970)*[114].

Об обожествлении монархов: §205.

О распространении греческого образования: *H.I. Marrou.* Histoire de l'éducation dans l'antiquité (P., 1948; 2-e éd. 1965), p. 139 sq.; *W.W. Tarn.* Hellenistic Civilization, p. 268 sq.; *M. Hadas.* Hellenistic Culture, p. 59 sq.; *C. Schneider.* Kulturgeschichte des Hellenismus, I, p. 11, 5 (Jugend und Erziehung).

Столкновение между библейским иудаизмом и греческим «просвещением» будет проанализировано в гл. XXV, особ. в §202. См. также: *Tarn.* Op. cit., p. 210 sq.; *M. Hadas.* Op. cit., p. 30 sq., 72 sq.

Библиография по религии эллинистической эпохи: гл. XXVI, §§205–210.

Тарн поясняет: «Философией эллинистического мира был стоицизм; все остальное считалось второстепенным» (Hell. Civil., p. 326). Тексты см. в кн.: *H. von Arnim.* Stoicorum veterum fragmenta, I–IV (1903–5, 1924; переизд. Stuttgart, 1968); перев. на итальянский: *N. Festa.* Frammenti degli Stoici antichi (1932–1935, переизд.: Hildesheim, 1971), *R. Anastasi.* I Frammenti morali di Crisippo (Padoue, 1962); перев. на французский: *E. Bréhier.* Les Stoïciens (P., 1962); перев. на немецкий: *M. Pohlenz.* Stoa und Stoiker (Zürich, 1950).

Фундаментальный труд Поленца остается непревзойденным: *M. Pohlenz.* Die Stoa, I–II (Göttingen, 1948–49; 2-e éd. 1964; перев. на итальянский: Firenze, 1967). См. также: *J.M. Rist.* Stoic Philosophy (Cambridge, 1969); *C. Rodis-Lewis.* La morale stoïcienne (P., 1970); *R. Hoven.* Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà (P., 1971) и библиографию в: *Léon Robin.* La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (нов. изд. 1973 г.), pp. 477–78; *P.M. Schuhl* (ibid., pp. 501–503).

Фрагменты произведений Эпикура собраны в: *Hermann Usener.* Epicurea (1887; переизд., Rome, 1963). См. также *Arighetti.* Epicuro: Opere (перев. на итальянский: Turin, 1960). Для целей нашего исследования из критической литературы важно отметить работу: *A.J. Festugière.* Epicure et ses dieux (1946; 2-e éd. 1968)*[115].

Основная библиография по киникам: *L. Robin.* Op. cit., pp. 464–65.

В эпоху эллинизма философия Аристотеля пользовалась большим авторитетом преимущественно в науке; в средние века она оказала заметное влияние на христианское, исламское и еврейское богословие. Метафизика Аристотеля тоже напоминает санкья-йогу. Человек состоит из тела (*soma*), души (*psyché*) и разума (*noûs*), «который способен мыслить и сознавать себя» («de anima», 429a, 23). Разум вечен, он проникает «в человека извне в тот момент, когда человек облекается в плоть» (*gen. anim.* 136b, 28). Разум не ограничен физическим телом человека, которым он правит, он неподвластен влиянию души; его именуют «богом в человеке» («de anima» 408b, 29). Да, разум (*noûs*) похож на Бога, который для Аристотеля есть абсолютная, безусловная, вечная реальность. Поскольку Бог «неподвижен», его действие является чисто духовным (*Eth. Nic.* 1178b, 7–22; *de caelo,* 292b, 4 sq.). Равным образом, единственная деятельность разума — мышление. Человеческая личность не сводится только к разуму. Неделимый и равнозначный самому себе, разум никак не связан с личностями, которым принадлежит. Он нерожден, и ему неведома смерть (*de caelo*, 279b, 20). Когда она наступает, *noûs* вновь обретает свое прежнее состояние. Но не то чтобы узнать — мы и представить себе не можем это бестелесное существование; у разума нет ни рацио-

нальной деятельности, ни памяти; единственное сказуемое, которое можно к нему применить, — это то, что он *есть* («de anima», 408b, 18 sq.). Следовательно, в загробном мире человек не может испытать желания освободиться, и вера в бессмертие теряет смысл. Именно этот раздел учения Аристотеля и дал повод для бесчисленных споров в средние века.

Еще раз подчеркнем аналогии с умопостроениями упанишад и веданты относительно природы *атмана,* с одной стороны, и со структурой и назначением *пуруши* в санкья-йоге, с другой (ср. §141). Отметим капитальное отличие учения Аристотеля от индийских метафизических систем; для последних освобождение духа (*атман, пуруша*) означает самосознание и блаженство (ср. sāccitanānda).

Об Александре и Индии см.: *H.G. Rawlinson.* Intercourse between India and the Western World (2-e éd., N.Y., 1972); *A.K. Narain.* Alexander and India. — *Greece and Rome,* 12 (1965), pp. 155–65; *F.F. Schwartz.* Neue Perspective in den griechisch-indischen Beziehungen. — *Orientalistische Literaturzeitung*, 67 (1972), p. 18 sq.

О первых культурных контактах Индии и Запада см. библиографию в: Le Yoga (нов. изд. 1972), pp. 418–419; см. также: *F.F. Schwartz.* Candragupta-Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost und West. — *Das Altertum*, 18 (1972), pp. 85–102; *H. Scharff.* The Maurya Dynasty and the Seleucids. — *Zeit. f. Vergleichende Sprachforschung*, 85 (1971), pp. 211–25. В статье Шварца (Arrian's Indike on India: Intention and Reality. — *East and West*, 25, 1975, pp. 180–200) обсуждаются новейшие разработки по этому вопросу.

О преданиях относительно беседы Александра с брахманами: *Friedrich Pfister.* Das Nachleben der Überlieferung von Alexander u. den Brahmanen. — *Hermes*, 68 (1941), pp. 143–69; *Günther C. Hansen.* Alexander u. den Brahmanen. — *Klio*, 43–45 (1965), pp. 351–380; *J.D.M. Derrett.* Greece and India: The Milindapanha, the Alexander-Romance and the Gospels. — *Zeit. f. Religions u. Geistesgeschichte*, 19 (1967), pp. 33–64; idem. The History of 'Palladius' of the Races of India and the Brahmans. — *Classica et Mediaevalia*, 21 (1960), pp. 64–135.

§185. Существует солидная библиография как по самому буддизму, так и по истории его сект. Основная ее часть приводится в трудах: *L. de la Vallée Poussin.* Le dogme et la philosophie du Bouddhisme (P., 1930); idem. Nirvāna (1925); idem. La morale bouddhique (1927); *E. Conze.* Buddhisme, its Essence and Development (Oxford, 1951); французский перевод: Le Bouddhisme (P., 1952); idem. Buddhist Thought in India (L., 1962); *Sukumar Dutt.* Buddha and the Five After Centuries (L., 1957); *E. Frauwallner.* Die Philosophie des Buddhismus (B., 1956); *E. Lamotte.* Histoire du Bouddhisme Indien, vol. 1: De l'origine à l'ère Śaka (Louvain, 1958); *A. Bareau.* Le Bouddhisme Indien. — *Les Religions de l'Inde* (P., Payot, 1966), vol. 3, pp. 7–246 (библиография: pp. 234–243).

О литературе по «Сутрам» на языке пали см.: *Renou et Filliozat.* L'Inde classique, vol. 2, pp. 323–351; *A. Barreau.* Le Bouddhisme Indien, pp. 30–40. Об образовании Канона: *Lamotte.* Histoire, vol. 1, pp. 155–209.

На Соборе в Раджагрихе были прочитаны вслух всеми участниками два собрания текстов — «Сутрапитака» и «Винаяпитака». По некоторым преданиям, была прочитана и «Абхидхармапитака», «корзина Высшей Мудрости» (или «суть Учения»), что предполагает существование уже тогда полного Канона, «Трипитаки» — а это маловероятно; ср. *A. Bareau.* Op. cit., p. 27.

О важной роли Шарипутры: *A. Migot.* Un grand disciple du Bouddha, Śāriputra. — *BEFEO*, 46 (1954), pp. 405–554.

Об Ананде см ссылки на источники в: *G.P. Malalasekera.* Dictionary of Pāli Proper Names, 2 vol. (L., 1937–38), vol. 1, pp. 249–268.

Об Упали, который знал наизусть Учение, см. тексты, приведенные в: *E. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti (Louvain, 1962), pp. 170–71, n. 62.

О соборах: *J. Przyluski.* Le concile de Rājagrha (P., 1926–28); однако иные из его гипотез (отстранение Ананды как пережиток обряда изгнания козла отпущения и т. п.) неправдоподобны; *A. Bareau.* Les premiers conciles bouddhiques (P., 1955); *M. Hofinger.* Étude sur le concile de Vaiśālī (Louvain, 1946); *E. Lamotte.* Histoire du bouddhisme indien, vol. 1, pp. 297–319; *E. Frauwallner.* Die buddhistischen Konzilien. — *ZDMG*, 102 (1952), pp. 240–261; а также *Charles S. Prebish.* A Review of Scholarship on the Buddhist Councils. — *Journal of Asian Studies*, 33 (1974), pp. 239–54; *Janice J. Nattier, Charles S. Prebish.* Mahāsāmghika Origins: The beginnings of Buddhist Sectarianism. — *HR*, 16 (1977), pp. 237–272.

О разночтениях в Каноне ср.: *A. Bareau.* — *Les Religions de l'Inde*, III, p. 84 sq.

О возникновении различных сект: *Lamotte.* Histoire, vol. 1, pp. 571–606; *A. Bareau.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule (Saïgon, 1955); *N. Dutt.* Early monastic Buddhism, vol. 2 (Calcutta, 1945), pp. 47–206; *Prebish.* Mahāsāmghika Origins. См. также: *T.O. Ling.* Buddhism and the Mythology of Evil. A Study in Theravada Buddhism (L., 1962).

§186. Об Индии в эпоху Александра Великого и об Империи династии Маурья: *L. De la Vallée Poussin.* L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares (P., 1930); *E. Lamotte.* Alexandre et le Bouddhisme — *BEFEO*, 44 (1945–50), pp. 147–162; *A.K. Narain.* The Indo-Greeks (Oxford, 1957); *W.W. Tarn.* The Greeks in Bactria and India, 2-e éd. (Cambridge, 1951).

Об Ашоке: *J. Bloch.* Les inscriptions d'Aśoka (P., 1950); *Lamotte.* Histoire, pp. 319–340; *A. Bareau.* Les sectes bouddhiques, pp. 35–55. Кн.: *Przyluski.* La légende de l'empereur Aśoka dans les textes indiens et

chinois (P., 1923) не утратила ценности благодаря превосходному переводу текстов. «В апогее своего могущества Ашока был самым великим императором эпохи. Ни Рим середины III в. до н.э., ни Египет при Птолемеях не могли сравниться по величию и могуществу с Индийской империей. Царство Селевкидов уступило натиску парфян, Китай в то время еще боролся против династии Цин, которая вскоре его объединила. И если Ашока остался тогда неизвестным для всех этих народов, несмотря на все усилия, которые он приложил, чтобы обратить Запад, то только потому, что в его время каждый из этих народов не знал и не желал видеть в истории никого, кроме себя. Однако Ашока славен не одной силой своей власти: мало кто из правителей смог воплотить с тем же чувством меры, что он, идею либеральной религии» (*J. Filliozat.* L'Inde classique, vol. 1, pp. 220–21).

О двуязычной греко-арамейской надписи, найденной в Кандагаре, см.: *D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste.* Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka. — *JA*, 246 (1958), pp. 1–48. О двух других недавно найденных надписях: *D. Schlumberger.* Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka. — *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 109 (1964), pp. 1–15; *A. Dupont-Sommer.* Une nouvelle inscription araméenne d'Aśoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afganistan) — ibid., 415 (1970), p. 15.

§187. О *cmyne* и о поклонении останкам: *M. Benisti.* Étude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne. — *BEFEO*, 50 (1960), pp. 37–116; *A. Bareau.* La construction et le culte des *stūpa* d'après les Vinayapitaka. — ibid., pp. 229–274; *S. Paranavitana.* The stūpa in Ceylon. — *Memoirs of the Archael. Survey of Ceylon*, 5 (Colombo, 1946); *A. Hirakawa.* The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relation to the Worship of Stupas. — *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*, 22 (1963), pp. 57–106. Джон Ирвин показал, что столпы Ашоки имеют долгую религиозную традицию, в которой доминирующим началом был космологический символизм, сравнимый с символизмом Месопотамии: Aśokan Pillars: a Reassessement of the Evidence, I–III. — *The Burlington Magazine*, 65. (X. 1973), pp. 706–720; 66. (XII. 1974), pp. 712–727; 67. (X. 1975), pp. 631–643.

О каитьи: *V.R. Ramchandra Dikshitar.* Origin and Early History of caityas. — *Indian Historical Quarterly*, 14 (1938), pp. 440–51; библиография в: *Eliade.* Le Yoga, p. 412.

По символизму буддийских храмов остается незаменимым труд Поля Мю: *P. Mus.* Barabudur, 2 vols (Hanoï, 1935).

О возникновении и развитии образа Будды: *A.K. Coomaraswamy.* Indian origin of the Buddha image. — *JAOS*, 46 (1926), pp. 165–70; idem. Origin of the Buddha image. — *Art Bulletin*, 9 (1927), pp. I–42. *P. Mus.* Le Bouddha paré. Son origine indienne. Sākyamuni dans le Mahāyānisme moyen. — *BEFEO*, 28 (1928), pp. 153–280; *O.C. Gangoly.* The antiquity

of the Buddha-image, the cult of the Buddha. — *Ostasiatische Zeitschrift*, NF, 14 (1937–38), pp. 41–59; *E. Benda.* Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig, 1940); *B. Rowland.* Gandhara and late antique art: the Buddha image. — *American Journal of Archeology*, 46 (1942), pp. 223–236; idem. The evolution of the Buddha image (N.Y., 1963).

О преемственности ведического символизма в буддийской живописи: *P. Mus.* — *BEFEO* (1929), p. 92 sq.; *Coomaraswamy.* Some Sources of Buddhist Iconography. — *Dr. B.C. Law Volume* (1945), part I, pp. 1–8; idem. The Nature of Buddhist Art. — *Figures of Speech or Figures of Thought* (L., 1946), pp. 161–199, особ. p. 180 sq. Об аналогиях между изображениями Будды и Христа в I–V вв: *Benjamin Rowland.* Religious Art East and West. — *HR*, 2 (Summer 1962), pp. 11–32. По мнению Ролэнда, речь идет об общем символическом наследии, восходящем к более ранней эпохе. Христос и Будда изображаются как Учителя (в тоге греческого оратора) или же как исполины среди солярных символов, подчеркивающих их трансцендентную природу. См. также: *B. Rowland.* Buddha and the Sun God. — *Zalmoxis*, 1 (1938), pp. 69–84.

О монашеской жизни: *Nalinaksha Dutt.* Early Monastic Buddhism (revised edition, Calcutta, 1960); *Charles Prebish.* Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and the Mūlasarvāstivādins (Pennsylvania, 1975).

О текстах «Абхидхармапитаки»: *L. de la Vallée Poussin.* Documents d'Abhidharma, traduits et annotés, pt. I. — *BEFEO* (1930), pp. 1–28, 247–98; II–III. — *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 1 (1932), pp. 65–125; IV–V — ibid. (1937), pp. 7–187; *Mahathera Nyanatiloka.* Guide through the Abhidharma-Pitaka (2-e. éd., Colombo, 1957); *A. Bareau.* Le Bouddhisme Indien, pp. 93–106. См. также: *H.V. Guenther.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma (Lucknow, 1967); L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, перевод Валле-Пуссена, 6 vol. (P., 1923–1931).

Необходимо, однако, уточнить, что «Абхидхарма» ставит перед собой задачу просветить дух с помощью солидной философской теории, а не поощряя умозрительные построения. Ее конечная цель, таким образом, — это сотериология.

§188. Хронология, тексты и библиография «Праджняпарамита-сутр» блестяще представлены в: *Edward Conze.* The Prajñāpāramitā Literature (The Hague, 1960) , с перечнем переводов на европейские языки. Сам *Conze* опубликовал несколько томов переводов: Selected Sayings from the Perfection of Wisdom (L., 1955).

О махаяне: *E. Conze.* Buddhist Thought in India (L., 1962), pp. 195–237; *A. Bareau.* — *Les Religions de l'Inde*, vol. 3, pp. 141–199; idem. L'absolu en philosophie bouddhique (P., 1951); *E. Lamotte.* Sur la formation du Mahāyāna. — *Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig, 1954),

pp. 377–396. Наиболее важные переводы на европейские языки текстов махаяны отмечены в: *A. Bareau.* Op. cit., pp. 242–43.

Согласно махаянистской традиции, после смерти Благословенного ученики во главе с Махакашьяпой собрались в Раджагрихе и составили «Три корзины»; в это же время великие бодхисатвы достигли горы Вималасвабхава и с помощью Ананды составили «Махаянасутру», которую укрыли в тайниках у дэва, нагов и гандхарвов. И только через пять столетий после паринирваны, когда начался упадок Закона, Нагарджуна обнаружил во дворце нагов семь сундуков с сутрами махаяны. За 90 дней он заучил их и начал передавать мирянам; об этом мифе см.: *Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti, pp. 67–68.

О бодхисатвах: *W. Rahula.* L'idéal du Boddhisattva dans le Theravāda et le Māhāyana. — *JA*, 259 (1971), pp. 63–70. В первые века нашей эры авторы махаяны говорят о шраваке, пратьекабудде и бодхисатве. Шравака (букв. «ученик») следует учению Будды и в конечном счете достигает нирваны. Пратьекабудда (индивидуальный Будда) самостоятельно уходит в нирвану, но он неспособен открыть истину другим, как это делает истинно просветленный будда. Бодхисатва способен достичь нирваны, но отказывается от нее ради блага других (ibid., pp. 65–66).

Анализ различных бодхисатв представлен в: *E. Conze.* Le bouddhisme, p. 123 sq.; *A. Bareau.* Op. cit., p. 169 sq.; *J. Rahder.* Daśabhūmikasūtra et Boddhisattvabhūmi (P., 1962); *L. de la Vallée-Poussin.* Vijñaptimātratasiddhi, 1, pp. 721–742; и особенно важен перевод с пространным комментарием: *E. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti (Louvain, 1962).

О Майтрейи: *H. de Lubac.* Amida (P., 1955), p. 82 sq.; тексты с комментариями в: *E. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti, pp. 189–192, n. 89. О Манджушри: *E. Lamotte.* Mañjuśrī. — *T'oung Pao*, 48 (1960), pp. 1–96.

Об Авалокитешваре: *V. M. Th. de Mallmann.* Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara (P., 1948); *H. de Lubac.* Amida, p. 104 sq. Ряд ученых (Sylvain Lévi, Sir Charles Eliot, J. Przyluski, Paul Pelliot, M-lle de Mallmann) выявили иранские черты Авалокитешвары; ср дискуссию в: *H. de Lubac.* Op. cit., p. 237 sq. О его индийских корнях ср.: *J. Filliozat.* — *JA*, 239 (1951), pp. 81; *RHR* (1950), pp. 44–58.

Об Амитабхе и Сукхавати: *H. de Lubac.* Op. cit., pp. 32–48, 78–119 и passim.

Статья P. Demiéville, упомянутая в прим. 13 (Version chinoise), была опубликована в *BEFEO*, vol. 24 (1924), а также отдельным оттиском.

Ни один из будд не сравнится по величию и могуществу с Амитабхой. Позже все будды и бодхисатвы стали изображаться в сопровождении богов, особенно Брахмы и Индры, и различных

женских персонификаций Праджняпарамиты или же богинь Тара (чье имя означает «звезда» и «спасительница»). Это новая буддология развивает домахаянистские теории о надмирной природе будд. Окончательно она, по-видимому, была закреплена Ангой в IV в., ср. «Vijnaptimātratāsiddhi» в переводе Валле-Пуссена, vol. 2, pp. 762–813. — *Hobogirin*, fasc. II, pp. 174–185.

«Поля Будды» (*будда-кшетра*) — многочисленные миры, в которых проявляется сострадательность будд. Различают миры чистые, нечистые и смешанные. Наш мир, Саха, представлен как опасный и жалкий. Однако именно здесь Шакьямуни достиг совершенного просветления. «Чистые или нечистые, будда-кшетра остаются «Землями Будды» и, как таковые, они совершенно чисты. Различие между чистыми и нечистыми полями — субъективно. Все будды по своей воле преобразуют нечистую землю в чистую и наоборот». (*Lamotte*. L'Enseignement, p. 399). См. также статью *Butsudu*. — *Hobogirin*, pp. 198–203.

Культ будд и бодхисатв включает в себя приношения и восхваления, постоянную мысль о них, мольбы о том, чтобы они помогли однажды переродиться и стать совершенным буддой, но в особенности — повторение их имен: метод, приобретший популярность в Индии и во всех странах, где распространилась махаяна. Учителя обсуждали, какой из путей лучше: *вера* в Будду или *ритуальное повторение его имени*. По сути же дела, оба эти махаянистских «нововведения» имеют долгую предысторию в Индии, и за их «популярным» характером скрываются четкие идеи о действенности священных слов и «сочувственных мыслей». См. также: *F.E. Reynolds*. The Several bodies of the Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition. — *HR*, 16 (1977), pp. 374–389.

§189. О Нагарджуне и Мадхьямике см. библиографию в: *F.J. Streng*. Emptiness. A Study in Religious Meaning (Nashville, 1967), pp. 237–245. О жизни Нагарджуны см.: ibid., pp. 237–238 и библиографию в: *E. Lamotte*. Introduction. — *Traité* (Louvain, 1944), pp. XI–XIV. Ламотт показал, что, по мнению Кумарадживы и его школы, Нагарджуна жил между 243 и 300 гг. до н.э. (Vimalakīrti, p. 76). О трудах Нагарджуны, а также о тех, авторство которых ему приписывают: *Streng*. Op. cit., pp. 238–240. «Муламадхьямика-карика» и «Виграхавьяртани» переведены Стренгом: *Streng*. Ibid., pp. 181–227. Труд Ламотта: *E. Lamotte*. Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajnāpāramitāśastra), 2 vols. (Louvain, 1944, 1949) — содержит перевод 1–30 глав китайской версии Кумарадживы. Переводы на европейские языки других текстов приводятся Стренгом: *Streng*. Op. cit., pp. 238–240. Текст «Мадхьямика-карики» находится в санскритских, тибетских и китайских комментариях к этой работе. Особую ценность имеет комментарий Чандракирти («Prasannapāda»).

Двадцать семь глав «Прасаннапады» были переведены на немецкий, английский и французский языки разными авторами (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. De Jong и J. May; см.: *Streng*, p. 240.) Особого упоминания заслуживает труд: *J. May.* Candrakirti Prasannāpada Madhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain (P., 1959).

О философии Нагарджуны: *Stcherbatsky.* The conception of Buddhist Nirvāna, p. 1–68; *La Vallée Poussin.* Réflexions sur le Madhyamaka. — *Mélanges chinois et bouddhiques*, 2 (1933), pp. 1–59, 139–46; *T.R.V. Murti.* Central Philosophy of Bouddhism (L., 1955) с примечаниями J. May. — *IIJ*, 3 (1959), pp. 102–111; *Richard H. Robinson.* Early Mādhyamika in India and China (Madison-London, 1967), pp. 21–70; и особо отметим труд Стренга, pp. 43–98, 139–152.

§190. Краткий очерк истории Канона и джайнистской церкви дан в: *L. Renou.* L'Inde Classique, vol. 2, pp. 609–639. О философии джайнов: *O. Lacombe.* ibid., pp. 639–662, а также библиографические ссылки к §152. См. также: *Y.R. Padmarajiah.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge (Bombay, 1963); *Mrs. S. Stevenson.* The Heart of Jaïnism (Oxford, 1915); *S.B. Deo.* History of Jaina Monachism from Inscriptions & Literature (Poona, 1956); *R. Williams.* Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Stāvakācāras (L., 1963); *U.P. Shah.* Studies in Jaina Art (Benares, 1955); *V.A. Sangave.* Jaina Community. A social survey. (Bombay, 1959).

§191. Текст стал доступен благодаря критическому изданию, опубликованному под редакцией *Vishnu S. Sukthamkar et S.K. Belvalkar*: The Mahābhārata. For the first time critically edited (Poona: Bhandarkar Oriental Researche Institute, 1933–1966)[*116].

Старые английские переводы: *P.C. Roy* (Calcutta, 1882–1889) и *M.N. Dutt* (Calcutta, 1895–1905) представляли для нас интерес до появления полного издания версии *J.A.B. van Buitenen* (Chicago University Press, 1973).

Об истории толкования поэмы: *Alf Hiltebeitel,* Krsna and the Mahābhārata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism (неопубл. диссертация, Univ. de Chicago, 1973), pp. 134–190.

Среди наиболее содержательных работ отметим: *Adolf Holtzmann* (le jeune): Das Mahābhārata und seine Theile, I–IV (Kiel, 1892–1893), *E.W. Hopkins.* The Great Epic of India. Its Character and Origin (1901), *Joseph Dahlmann.* Genesis des Mahābhārata (B., 1899), *G.J. Held*, The Mahābhārata: An ethnological study (London-Amsterdam, 1935), *V.S. Sukkhamkar.* The Meaning of the Mahābhārata (1945, изд. в Бомбее, 1957), *Georges Dumézil.* Mythe et Épopée I–II (P., 1968, 1971), *Alf Hiltebeitel.* The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata (Cornell University Press, 1976). *J. Bruce Long* недавно опубликовал аннотированную библиографию: The Mahābhārata. A Select Annotated

женских персонификаций Праджняпарамиты или же богинь Тара (чье имя означает «звезда» и «спасительница»). Это новая буддология развивает домахаянистские теории о надмирной природе будд. Окончательно она, по-видимому, была закреплена Ангой в IV в., ср. «Vijnaptimātratāsiddhi» в переводе Валле-Пуссена, vol. 2, pp. 762–813. — *Hobogirin*, fasc. II, pp. 174–185.

«Поля Будды» (*будда-кшетра*) — многочисленные миры, в которых проявляется сострадательность будд. Различают миры чистые, нечистые и смешанные. Наш мир, Саха, представлен как опасный и жалкий. Однако именно здесь Шакьямуни достиг совершенного просветления. «Чистые или нечистые, будда-кшетра остаются «Землями Будды» и, как таковые, они совершенно чисты. Различие между чистыми и нечистыми полями — субъективно. Все будды по своей воле преобразуют нечистую землю в чистую и наоборот». (*Lamotte*. L'Enseignement, p. 399). См. также статью *Butsudu*. — *Hobogirin*, pp. 198–203.

Культ будд и бодхисатв включает в себя приношения и восхваления, постоянную мысль о них, мольбы о том, чтобы они помогли однажды переродиться и стать совершенным буддой, но в особенности — повторение их имен: метод, приобретший популярность в Индии и во всех странах, где распространилась махаяна. Учителя обсуждали, какой из путей лучше: *вера* в Будду или *ритуальное повторение его имени*. По сути же дела, оба эти махаянистских «нововведения» имеют долгую предысторию в Индии, и за их «популярным» характером скрываются четкие идеи о действенности священных слов и «сочувственных мыслей». См. также: *F.E. Reynolds*. The Several bodies of the Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition. — *HR*, 16 (1977), pp. 374–389.

§189. О Нагарджуне и Мадхьямике см. библиографию в: *F.J. Streng*. Emptiness. A Study in Religious Meaning (Nashville, 1967), pp. 237–245. О жизни Нагарджуны см.: ibid., pp. 237–238 и библиографию в: *E. Lamotte*. Introduction. — *Traité* (Louvain, 1944), pp. XI–XIV. Ламотт показал, что, по мнению Кумарадживы и его школы, Нагарджуна жил между 243 и 300 гг. до н.э. (Vimalakīrti, p. 76). О трудах Нагарджуны, а также о тех, авторство которых ему приписывают: *Streng*. Op. cit., pp. 238–240. «Муламадхьямика-карика» и «Виграхавьяртани» переведены Стренгом: *Streng*. Ibid., pp. 181–227. Труд Ламотта: *E. Lamotte*. Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajnāpāramitāśastra), 2 vols. (Louvain, 1944, 1949) — содержит перевод 1–30 глав китайской версии Кумарадживы. Переводы на европейские языки других текстов приводятся Стренгом: *Streng*. Op. cit., pp. 238–240. Текст «Мадхьямика-карики» находится в санскритских, тибетских и китайских комментариях к этой работе. Особую ценность имеет комментарий Чандракирти («Prasannapāda»).

Двадцать семь глав «Прасаннапады» были переведены на немецкий, английский и французский языки разными авторами (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. De Jong и J. May; см.: *Streng*, p. 240.) Особого упоминания заслуживает труд: *J. May.* Candrakirti Prasannāpada Madhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain (P., 1959).

О философии Нагарджуны: *Stcherbatsky.* The conception of Buddhist Nirvāna, p. 1–68; *La Vallée Poussin.* Réflexions sur le Madhyamaka. — *Mélanges chinois et bouddhiques*, 2 (1933), pp. 1–59, 139–46; *T.R.V. Murti.* Central Philosophy of Bouddhism (L., 1955) с примечаниями J. May. — *IIJ*, 3 (1959), pp. 102–111; *Richard H. Robinson.* Early Mādhyamika in India and China (Madison-London, 1967), pp. 21–70; и особо отметим труд Стренга, pp. 43–98, 139–152.

§190. Краткий очерк истории Канона и джайнистской церкви дан в: *L. Renou.* L'Inde Classique, vol. 2, pp. 609–639. О философии джайнов: *O. Lacombe.* ibid., pp. 639–662, а также библиографические ссылки к §152. См. также: *Y.R. Padmarajiah.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge (Bombay, 1963); *Mrs. S. Stevenson.* The Heart of Jaïnism (Oxford, 1915); *S.B. Deo.* History of Jaina Monachism from Inscriptions & Literature (Poona, 1956); *R. Williams.* Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Stāvakācāras (L., 1963); *U.P. Shah.* Studies in Jaina Art (Benares, 1955); *V.A. Sangave.* Jaina Community. A social survey. (Bombay, 1959).

§191. Текст стал доступен благодаря критическому изданию, опубликованному под редакцией *Vishnu S. Sukthamkar et S.K. Belvalkar*: The Mahābhārata. For the first time critically edited (Poona: Bhandarkar Oriental Researche Institute, 1933–1966)*[116].

Старые английские переводы: *P.C. Roy* (Calcutta, 1882–1889) и *M.N. Dutt* (Calcutta, 1895–1905) представляли для нас интерес до появления полного издания версии *J.A.B. van Buitenen* (Chicago University Press, 1973).

Об истории толкования поэмы: *Alf Hiltebeitel,* Krsna and the Mahābhārata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism (неопубл. диссертация, Univ. de Chicago, 1973), pp. 134–190.

Среди наиболее содержательных работ отметим: *Adolf Holtzmann* (le jeune): Das Mahābhārata und seine Theile, I–IV (Kiel, 1892–1893), *E.W. Hopkins.* The Great Epic of India. Its Character and Origin (1901), *Joseph Dahlmann.* Genesis des Mahābhārata (B., 1899), *G.J. Held*, The Mahābhārata: An ethnological study (London-Amsterdam, 1935), *V.S. Sukkhamkar.* The Meaning of the Mahābhārata (1945, изд. в Бомбее, 1957), *Georges Dumézil.* Mythe et Épopée I–II (P., 1968, 1971), *Alf Hiltebeitel.* The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata (Cornell University Press, 1976). *J. Bruce Long* недавно опубликовал аннотированную библиографию: The Mahābhārata. A Select Annotated

Bibliography. — *South Asia Occasional Papers and Theses*, No. 3, Cornell University, 1974.

В 1947 г. С. Викандер в статье, написанной по-шведски, заметил, что боги, отцы Пандавов, представляли собой слаженное ведическое или доведическое сообщество и что групповой брак героев соответствует теологеме, к этому сообществу относящейся. Статья «Сказание о Пандавах и мифический подтекст Махабхараты» была переведена и прокомментирована Дюмезилем в кн.: Jupiter, Mars, Quirinus, IV (P., 1948), pp. 37–53, 55–85. См. также Mythe et Èpopée, I, p. 42 sq. (первая часть, стр. 31–257, посвящена анализу «Махабхараты» в контексте индоевропейской мифологии).

§192. Об аналогиях «Махабхараты» с иранской и скандинавской эсхатологиями: G. *Dumézil.* Mythe et Épopée, I, p. 218 sq.; *Stig Wikander.* Germanische und Indo-Iranische Eschatologie. — *Kairos,* II, 1960, pp. 83–88.

Работы Дюмезиля оспаривает *Madeleine Biardeau*: Études de mythologie hindoue: cosmogonies purāniques, II. — *BEFEO*, 55, 1969, pp. 59–105. особ. pp. 97–105; см. также: *Annuaire de l'École des Hautes Études*, V-e Section, 1969–70, pp. 168–172) и *Alf Hiltebeitel.* Krishna and the Mahābhārata, ch. XVII; The Mahābhārata and Hindu Eschatology. — *HR*, 12, 1972, pp. 95–135; ср.: The Ritual of Battle, pp. 300–309.

О понятии *пралайя* в поэме см. у: *Biardeau.* Études, II et III. — *BEFEO*, 57, 1971, pp.17–89);о понятиях *бхакти* и *аватара* ср.: Études, IV, *ibid.*, 63, 1976, pp. 111–263.

См. также: *D. Kinsley.* Through the looking glass: Divine Madness in the Hindu religious traditions. — *HR*, 13, 1974, pp. 270–305.

§193. Об идеях санкхьи и йоги в «Махабхарате»: *Eliade.* Le Yoga, p. 153 sq. и библиографию, p. 157, n. I, pp. 379–80. В одном из своих поучений Бхишма утверждает: «И санкхья, и йога хвалят свой путь как лучший (*karāna*) ... Я считаю, что оба учения верны... Они оба проповедуют чистоту, обуздание (желаний) и сострадание ко всему живому; но философские воззрения (даршаны) санкхьи и йоги не одинаковы» (XII, 11043 sq.). Разумеется, речь идет о том периоде, когда эти две даршаны еще не были систематизированы. Санкхья не представляет собой метод отличения и отделения духа (пуруша) от психоментального опыта, исходной точки системы Ишвары Кришны.

§194. Существует огромная литература по «Бхагавад-гите»; см. некоторые библиографические указания в: *Eliade.* Le Yoga, pp. 380–81; ср.: *Bruce Long.* Op. cit., pp. 16–19.

Мы цитируем поэму по переводу Е. Сенара (P., 1922). Из новых комментированных переводов отметим: *Franklin Edgerton* (Harvard Univ. Press, 2 vol., 1952) и *R.C. Zaehner* (Oxford Univ. Press, 1969).

О йогической технике в «Бхагавад-гите» см.: Le Yoga, p. 165 sq.

§195. О «разъединении» небесной сущности, достигаемой путем жертвы (*yasna*), см.: *G. Gnoli.* «Lo stato di 'maga'». — *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 15, 1965, pp. 105–117; и другие его работы (§104). Ср. также: *Eliade.* Spirit, Light, and Seed. — *HR*, 11, 1971, pp. 1–30), особ. p. 18 sq.

О чередовании антагонистических начал см.: *Eliade.* La Nostalgie des Origines (P., 1971), p. 307 sq.

§196. Истории Израильского народа эпохи после Плена посвящено внушительное число книг. Из последних назовем: *K. Galling.* Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter (Tübingen, 1964); *E. Bickerman.* From Ezra to the Last of Maccabees: Foundations of Post-biblical Judaism (N.Y., 1962); *I.L. Myres.* Persia, Greece and Israel. — *Palestine Exploration Quarterly*, 85, 1953, pp. 8–22. Панораму религиозной истории см.: *Georg Fohrer.* History of Israelite Religion (Nashville–N.Y., 1972), pp. 330–390*[117].

О «Второ-Исайе» см., среди прочего, крайне содержательную кн.: *P.-E. Bonnard.* Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40–68), P., 1972.

В некоторых отрывках «Второ-Исайи» усматривают иранские влияния. Так, например, в гл. 50 Исайя говорит о тех, кто «возжигает огонь», — выражение, эквивалентное авестийскому *athravan*. См. библиографию в кн.: *David Winston.* Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. — *HR*, 5, 1966, pp. 183–216; p. 187, n. 13. Еще заметнее иранское влияние в главах 44 и 45, в которых видят сходство с «Цилиндрами Кира»*[118] и «Ясной 44». Ср.: *Morton Smith.* II Isaiah and the Persians. — *JAOS*, 83–84, 1963, pp. 415–21), а также библиографию: *Winston*, p. 189, n. 17.

О «Песнях раба Господня» см.: *I. Engnell.* The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in 'Deutero-Isaiah'. — *Bulletin of the John Rylands Library*, 1948, pp. 54–96; *C. Lindhagen.* The Servant Motif in the Old Testament (Uppsala, 1950); *J. Lindblom.* The Servant Songs in Deutero-Isaiah (1951); *C.R. North.* The Suffering Servant in Deutero-Isaiah (1942; 2-е éd., L., 1956) и его комментарии в кн. The Second Isaiah (Oxford, 1965); *H.A. Rowley.* The Servant of the Lord (L., 1952); *S. Mowinkel.* He That Cometh (N.Y., 1955), pp. 187–260; *W. Zimmerli, J. Jeremias.* The Servant of God (2-е éd., L., 1965).

§197. О пророке Аггее: *Théophane Charry*, O. F. M., Agée, Zacharie-Malachie. — *Coll. «Sources bibliques»*, P., 1969; *F. Hesse.* Haggai. — *Rudolph Festschrift*, 1961, pp. 109–134; *K. Koch.* Haggais unreines Volk. — *Zeit. f. Alttestamentliche Wissenschaft*, 79, 1967, pp. 52–66.

О Захарии ср.: *T. Charry.* Op. cit.; *K. Galling.* Studien, pp. 109–126; *Otto Eissfeldt.* The Old Testament: An Introduction (перев. на английский Oxford–N.Y., 1965), pp. 429–440 (с богатой библиографией, pp. 429, 762).

О развитии эсхатологии: *G. Hölscher.* Der Ursprung der Jüdischen Eschatologie (Giessen, 1925); *P. Volz.* Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter (2-e éd., Tübingen, 1934); *G. Fohrer.* Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie. — *Studien zur alttestamentliche Prophetie*, 1967, pp. 32–58). См. также библиографию к §198.

§198. О библейских концепциях Мессии: *H. Gressmann.* Der Messias (Göttingen, 1929); *A. Bentzen.* King and Messiah (L., 1955, перевод книги «Messias, Moses redivivus, Menschensohn», Zürich, 1948); *L.E. Browne.* The Messianic Hope in its Historical Setting (1951); *H. Ringgren.* König und Messias. — *Zeit. f. Alttest. Wiss.*, 64, 1952, pp. 120–147); *T.W. Manson.* The Servant-Messiah (Cambridge, 1952); *S. Mowinckel.* He That Cometh, p. 280 sq.; *Joseph Klausner.* The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah (N.Y., 1955); *G. Fohrer.* Messiasfrage und Bibelverständnis (1957), а также библиография к §203. О раввинистических концепциях см.: *G.F. Moore.* Judaisme in the First Centuries of the Christian Era (Cambridge, Mass., 1927, 1930; переизд. 1971), II, p. 349 sq.; *Gershom Scholem.* The Messianic Idea in Judaism (N.Y., 1971), pp. 1–78.

О соотношении монархизма великих восточных империй и мифического мотива Царя-искупителя у израильтян: *G. Widengren.* Early Hebrew Myths and their Interpretation, p. 168 sq. — *S.H. Hooke.* Myth, Ritual and Kingship (Oxford, 1958, pp. 149–203); idem. Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum (Stuttgart, 1955), p. 30 sq.

§199. История Пятикнижия достаточно сложна; состояние вопроса и библиографию см.: *O. Eissfeldt.* The Old Testament, pp. 155–240; ср.: ibid., pp. 241–300, текстологический анализ наиболее древних исторических книг (Иисуса Навина, Судей, пророка Самуила, Царств)*[119].

Определение хронологических рамок книг Ездры и Неемии связано со множеством трудностей; см.: *J. Wright.* The Date of Ezra's Coming to Jerusalem (L., 1947); idem. The Building of the Second Temple (L., 1958); *A. Gelston.* The Foundations of the Second Temple. — *VT* 16, 1966, p. 232 sq.; *H. Rowley.* The Chronological Order of Ezra and Nehemia. — *The Servant of the Lord*, L., 1952, p. 131 sq.; idem. Nehemia's Mission and its Historical Background. — *Bulletin of the John Rylands Library*, 37, 1955, p. 528 sq.; *H. Cazelles.* La Mission d'Ésdras. — VT 4, 1954, p. 113 sq.; *S. Mowinckel.* Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia, I-III (Oslo, 1964–65); *F. Michaeli.* Les livres des Chroniques, d'Ezdras et de Néhémie (Neuchâtel, 1967). Келлерманн, а вслед за ним Мортон Смит, полагают, что Ездра был предшественником Неемии; ср.: *U. Kellermann.* Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte. — *Zeit. f. Alttest. Wiss.*, Beihefte 102, B., 1967; idem. Erwägungen zum Problem der Ezradatierung. — *Zeit. f. Alttest. Wiss.*, 80, 1968, p. 55 sq); *Morton Smith.* Palestinian Parties and Politics that shaped the Old

Testament (N.Y. — L., 1971), p. 120 sq. Об истории текста см. *O. Eissfeldt*, pp. 541–559.

В период служения Ездры и Неемии обозначается противостояние двух «партий»: эксклюзивистов (националистов) и синкретистов (универсалистов). Разумеется, противостояние существовало до эпохи Плена, но политический характер оно приобрело со времен Ездры и Неемии.

Небольших размеров книга пророка Ионы, написанная в IV в., прекрасно иллюстрирует «универсалистскую» тенденцию: Бог посылает пророка в Ниневию, чтобы возвестить близкий конец города, если его обитатели не раскаются в своих беззакониях. Поскольку ниневитяне покаялись, Яхве отвел кару. Иными словами, *Яхве печется о всех народах* (некоторые авторы считали, что в том же духе написана книга «Руфь»). Однако определение «универсалист» равным образом подходило и к приверженцам *ассимиляции* (религиозной, культурной, расовой). Эта тенденция к синкретизму, проявившаяся уже во времена монархии, достигнет апогея в эллинистическую эпоху*[120].

§200. Об истории Палестины в эллинистическую эпоху см.: *S. Liberman.* Greek in Jewish Palestine (N.Y., 1942); idem. Hellenism in Jewish Palestine (N.Y., 1950) ; *F.-M. Abel.* Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, vol. I (De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive), 1952. Отличный обзор см.: *Victor Tcherikover.* Hellenistic Civilization and the Jews (N.Y., 1970; перевод с еврейского). См. также: *W.W. Tarn.* Hellenistic Civilization (3-e éd., 1952; переизд. N.Y., 1961), ch. VI: Hellenism and the Jews (p. 210 sq.); *Samuel K. Eddy.* The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenisme, 334–31 B.C. (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), особ. pp. 183–256.

По религиозной истории: *W. Bousset, H. Gressmann.* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (3-e éd., Tübingen, 1926; переизд. 1966), книга не утратила научной ценности. Блестящую научную трактовку проблемы см.: *Martin Hengel.* Judentum und Hellenismus (1968; 2-e éd. Tübingen, 1973; мы даем цитаты по английскому переводу: Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during their Early Hellenistic Period, 2 vols., (Philadelphia, 1974). Сводное представление проблемы см.: *Marcel Simon, André Benoit.* Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin (P., 1968), с хорошей библиографией.

Мортон Смит пишет о древности и важной роли греческого влияния в Палестине — как в Иерусалиме (где с 320 по 290 гг., а затем с 218 по 199 гг. располагался греческий гарнизон), так и в других местах (Palestinian Parties, p. 57 sq.). Мартин Хенгель приводит дополнительные сведения: Judaism and Hellenism, I, pp. 6–106, II, pp. 2–71

(ch. I: Early Hellenism as a Political and Economic Force; ch. II: Hellenism in Palestine as a Cultural Force and its Influence on the Jews).

О персонификации Премудрости (*hokmâ*) и ее аналогиях в восточной литературе см.: *W. Schencke.* Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (Kristiania, 1913); *P. Humbert.* Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel (Neuchâtel, 1929); *W. Baumgartner.* Die israelitische Weisheitliteratur (Teologische Rundschau. — *N.F.*, 5, 1933, pp. 258–88); *J. Fichtner.* Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (Giessen, 1933); *H. Ringgren.* Word and Wisdom (Lund, 1947); *W.F. Albright.* Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom. — *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, Suppl. Vetus Test., 3, Leyden, 1955, p. 1–15; *G. von Rad.* Wisdom in Israel (Nashville–N.Y.,1972; немецкое изд., 1970); *H. Conzellmann.* The Mother of Wisdom. — *The Future of our Religious Past* (ed. *J. M. Robinson,* L.-N.Y., 1971, pp. 230–43); *Hengel*, I, p. 153 sq., II, p. 97 sq.

§201. О книге Коэлет: *J. Pedersen.* Scepticisme israélite. — *RHPhR*, 10, 1930, pp. 317–370; *R. Gordis.* Koheleth: The Man and his World (N.Y., 1951); *K. Galling.* Die Krisis der Aufklärung in Israel (Mainzer Universitätsreden, 1952); *H.L. Ginsburg.* Studies in Koheleth (N.Y., 1960); *H. Gese.* Die Krisis der Weisheit bei Koheleth (в кн.: Les Sagesses du proche Orient Ancien. — *Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg*, P., 1963, pp. 139–51); *O. Loretz.* Quoheleth und der alte Orient (Freiburg, 1964); *M. Dahood.* Canaanit-Phoenician Influence in Quoheleth. — *Biblica*, 33, 1952, pp. 30–52); idem. Quoheleth and Recent Discoveries (ibid., 42, 1961, pp. 359–66); *David Winston.* The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony. — *HR*, II, 1971, pp. 185–202; *R. Braun.* Koheleth und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie. — *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentische Wissenschaft*, 130, Erlangen, 1973; *M. Hengel.* Judaisme and Hellenism, I, pp. 115–129, с библиографией, vol. II, pp. 77–87 (nn. 51–162). Исторический анализ текста: *Eissfeldt.* The Old Testament, pp. 491–499.

Перевод «Книги Иисуса сына Сирахова» с комментариями: *G.H. Box* et *W.O.E. Oesterley* в кн.: *R.H. Charles.* Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament (Oxford, 1913), vol. I, 268–517*[121]. Исторический анализ текста см.: *Eissfeldt.* Op. cit., pp. 595–99, богатая библиография. Нашей интерпретацией мы во многом обязаны Мартину Хенгелю. Op. cit., I, pp. 130–155, II, pp. 88–96.

В рассуждениях Бен Сиры прослеживается очевидная аналогия с концепциями стоиков; в первую очередь, это уверенность в том, что жизнь Вселенной и человеческая жизнь развиваются по пути, определенному Богом (ср. §184). Кроме того, Бен Сира разделяет идею стоиков о разумной силе, которая пронизывает Космос и которая есть божество; ср.: *Pohlenz.* Die Stoa (2-e éd., Göttingen, 1964),

I, p. 72. Впрочем, философия Зенона вытекает из семитической религиозной картины мира и имеет много общего с идеями Ветхого Завета; ср.: *Pohlenz*, I, p. 108. Таким образом, ассимиляция стоического учения иудеями — от Бен Сиры и Аристобула до Филона — является возвратом к восточному наследию; ср.: *Hengel*, I, pp. 149, 162. Тем не менее, не следует преувеличивать греческое влияние. Давно были замечены параллели между главой 24 книги Бен Сиры и ареталогией Исиды. У.Л. Нокс отмечает «поразительное сходство» Премудрости с сирийской Астартой, наделенной чертами Исиды. Ср.: *W.L. Knox*. The Divine Wisdom. — *Journal of Theological Studies*, 38, 1937, pp. 230–237; цитируемый отрывок, p. 235. Ср. также: *H. Ringgren*. Word and Wisdom, p. 144 sq.; *H. Conzelmann*. The Mother of Wisdom, в кн.: *J.M. Robinson*. The Future of our Religious Past (L.–N.Y., 1971), pp. 230–243; *Hengel*, I, p. 158 sq., II, p. 101 sq. (доп. библиография, n. 331). Не исключено, что культ Исиды был известен в Иерусалиме в III в. и что еврейские школы мудрости перенесли на Божественную Премудрость ареталогию Исиды-Астарты; ср.: *Hengel*, I, p. 158. Однако, как мы уже отметили (§200), Премудрость — не супруга Бога; она исходит из Его уст. См.: *W. Schencke*. Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulations; *J. Füchtner*. Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung; idem. Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitliteratur (*Theologische Literaturzeitung*, 76, 1951, pp. 145–150); *J.M. Reese*. Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (Rome, 1970); *B.L. Mack*. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitsthelogie im hellenistischen Judentum (Göttingen, 1973).

Важно отметить, что в период с III в. до н.э. по II в. н.э. аналогичные концепции зафиксированы не только в восточно-эллинистическом мире, но и в буддийской и индуистской Индии: это была эпоха религиозной и мифологической персонификации «знания» (*праджня, джняна*) как высшего средства освобождения. Процесс продолжался и в средние века — как в Индии, так и в христианской Европе (ср. т. III).

Благодаря переводу Пятикнижия, событию грандиозному и беспрецедентному в древней истории, появилась еврейская литература на греческом языке. В 175–170 гг. Аристобул, первый еврейский философ, написал для юного монарха Птолемея V Филоматора дидактико-апологетический труд. Судя по сохранившимся фрагментам, автор выдвинул смелую теорию, впоследствии нашедшую множество сторонников: иудейское учение, сформулированное в Библии, рассматривалось как единственно верная философия. Она была известна Пифагору, Сократу и Платону, которые переняли ее принципы. Когда греческие поэты и философы говорят о Зевсе, они имеют в виду истин-

ного Бога. «Ибо все философы согласны в том, что помыслы о Боге должны быть святы и что это — наиважнейшее для нашего общества» (цит. по: Eusebiu. Praeparatio Evangelica, 13, 12: 7 sq.). Однако мудрость Моисея, по Аристобулу, намного превосходит греческие философские учения, так как она божественного происхождения; ср.: Hengel, I, p. 163 sq., и сноски, II, pp. 106–110, nn. 375–406.

Некоторое время спустя автор «Аристеи» еще определеннее выразил тенденцию к слиянию библейской идеи Бога с греческой (т.е. «универсалистской») концепцией божественного. Греки и евреи «поклоняются одному и тому же Богу — Господу и Творцу Вселенной.., только называют Его по-разному: Зевс или *Dis*» («Аристея», 15–16). Сильные в философии греки якобы давно исповедуют монотеизм. В заключение, автор проводит мысль о тождестве иудаизма и греческой философии. Перев. на английский и комментарии: *M. Hadas.* Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature (N.Y., 1951); *A. Pelletier* (ed.). Lettres d'Aristée à Philocrate. — *Sources Chrétiennes*, 89, P., 1962; ср.: *V. Tcherikover.* The Ideology of the Letter of Aristeas. — *Harvard Theological Review*, 51, 1958, pp. 59–85; *Hengel*, I, p. 264, II, p. 176.

§202. По истории Палестины от Антиоха IV Епифана до Помпея см. библиографию к §200. Кроме того, см.: *E. Bickerman.* Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane. — *RHR*, 115, 1937, pp. 188–221; idem. Der Gott der Makkabäer (B., 1937); idem. Anonymous Gods. — *Journal of the Warburg Institute*, I, 1937 / 38, pp. 187–196; *B. Mazar.* The Tobiads. — *Israel Exploration Journal*, 7, 1957, pp. 137–45; 229–38; *J.A. Goldstein.* The Tales of the Tobiads. — *Christianity, Judaism and other greco-roman Cults: Studies for Morton Smith*, vol. III, Leiden, 1975, pp. 85–123).

О гонениях Антиоха и освободительной войне см. источники, цит. в прим. 31. В конечном счете, «реформа», проведенная Антиохом, — впрочем, под нажимом грекофилов, — имела целью превратить Иерусалим в греческий *полис*; ср.: *Hengel*, I, p. 278; переводы и комментарии Книг Маккавейских: *F.M. Abel.* Les Livres des Maccabées, 2-e éd., (P., 1949); *S. Zeitlin.* The First Book of Maccabees (N.Y., 1950); idem. The Second Book of Maccabees (1954); *J. G. Bunge.* Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch (Bonn, 1971). Критический анализ и библиография: *Eissfeldt.* The Old Testament, pp. 576–582, 771*[122].

Об идентификации Яхве с греческими концепциями Бога: *Hengel.* Op. cit., I, 261 sq.; *Marcel Simon.* Jupiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive. — *Numen*, 23, 1976, pp. 40–66. Следует отметить также, что в первых свидетельствах греческих авторов — Гекатея Абдерского, Теофраста, Мегасфена, Клеарха из Сол — евреи представлены как народ «философов»; ср. анализ источников у Хенгеля, I, p. 255 sq.*[123]

O. Plöger доказывает древность истории хасидеев; движение засви-

детельствовано в III в., и можно предположить, что оно возникло в период персидского господства; ср.: Theocracy and Eschatology (Oxford, 1968), p. 23 sq., 42–52. О хасидах: *Hengel*, I, p. 175 sq., II, 118 sq.

О еврейской апокалиптике: *W. Bousset*. Die Jüdische Apokalyptik (B., 1903); *P. Volz*. Die Eschatologie der jüdischen Germeinde in neutestamentlichen Zeitalter (2-e éd., Tübingen, 1934); *H.H. Rowley*. The Relevance of Apocalyptic, 3-e éd. (L., 1950); idem. Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls (L., 1957); *S.B. Frost*. Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth (L., 1952); *Rudolf Mayer*. Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand (Bonn, 1956); *D.S. Russell*. The Method and Message of Jewish Apocalyptic (L., 1964); *H.D. Betz*. Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, pp. 391–409; *Hengel*. Op. cit., I, 181 sq.*[124]

О Книге Даниила: *R.H. Charles*. A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Daniel (Oxford, 1929); *W. Baumgartner*. Ein Vierteljahrhundert Danielforschung. — *Theologische Rundschau*, N. F.., II, 1939, pp. 59–83; 125–144; 201–228; *L.S. Ginsburg*. Studies in Daniel (N.Y., 1948); *A. Bentzen*. Daniel (2-e éd., Tübingen, 1952); *O. Eissfeldt*. Op. cit., pp. 512–529 (обширная библиография, pp. 512–513, 768–769); *André Lacoque*. Le Livre de Daniel (Neuchâtel–P., 1976).

На тему *vaticinia ex eventu*: *E. Osswald*. Zum Problem der *vaticinia ex eventu*. — *Zeit. f. d. Alttestamentlishe Wissenschaft*, 75, 1963, pp. 27–44.

Об иранских влияниях в Книге Даниила: *I.W. Swain*. The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire. — *Classical Philology*, 35, 1940, pp. 1–21; *David Winston*. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a Review of Evidence. — *HR*, 5, 1966, pp. 183–217, pp. 189–92. Проблема восточных влияний обсуждается у Хенгеля, I, p. 181 sq. Следует подчеркнуть, что они заметны во множестве уже у пророков.

О «Великом Годе»: *Eliade*. Le Mythe de l'Éternel Retour (нов. изд., 1969), p. 65 sq.; *B.L. von Waerden*. Das Grosse Yahr und die ewige Wiederkehr. — *Hermes*, 80, 1952, pp. 129–55).

О четырех царствах и четырех зверях: *H.H. Rowley*. Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel (Cardiff, 1935), p. 161 sq.; *W. Baumgartern*. Zu den vier Reichen von Daniel 2. — *Theologische Zeitschrift* I, 1945, pp. 17–22; *A. Caquot*. Sur les quatre Bêtes de Daniel VII. — *Semitica*, 5, 1955, pp. 5–13.

§203. О синдроме конца света: *Eliade*. Le Mythe de l'Éternel Retour, p. 133 sq. См. также библиографию к §202; *T.F. Glasson*. Greek Influence in Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs (L., 1961).

О воскресении тел: *R.H. Charles*. Eschatology (1899; переизд. N.Y.,

(Freiburg u. Breisgau, 1943), — содержит объемистую библиографию и общее описание религиозных реалий эпохи греческого и римского господства. См. также: *A.D. Nock.* Conversion: the Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo (Oxford, 1933); idem. Essays on Religion and the Ancient World, I–II (Oxford, 1972); *Johannes Leipoldt, Walter Grundmann.* Umwelt des Urchristentum I (B., 1965), особ. p. 68 sq., 101 sq.; *V. Cilento.* Transposizioni dell'antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto (Milano–Napoli, 1961–66); idem. Comprensione della religione antica (Napoli, 1967); Studi di storia religiosa delle tarda antichità (Messina, 1968).

О религиозном синкретизме: *R. Pettazzoni.* Sincretismo e conversione. — *Saggi di storia delle religioni e della mitologia*, Roma, 1946, pp. 143–151; *Helmer Ringgren.* The Problem of Syncretism в кн.: *Sven S. Hartman* (ed.). Syncretism (Stocholm, 1969), pp. 7–14; *A.S. Kapelrud.* Israel's Prophets and their Confrontation with the Canaanite Religion, ibid., pp. 162–170; *J. van Dijk.* Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne. — Ibid., pp. 171–206; *Ian Bergman.* Beitrag zur *Interpretatio Graeca*: Aegyptische Götter in griechischer Uebertragung. — Ibid., pp. 207–227; Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine. — *Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions à Strasbourg*, P., 1972; *Geo Widengren.* Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism в кн.: Religion Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren (ed. *B. Pearson*, Missoula, Montana, 1975), pp. 1–20; *F. Dunand* et *P. Lévêque* (ed.). Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. — *Colloque de Besançon*, 1973 (Leiden, 1975)*[127].

Об астрологии и астральном фатализме: *Karl Prümm.* Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, p. 404 sq. (с библиографией); *R.P. Festugière.* La Révélation d'Hermès Trismégiste, I (1944), pp. 89–122; *Franz Cumont.* Astrology and Religion among the Greeks and the Romans (N.Y., 1912); idem. L'Égypte des Astrologues (Bruxelles, 1973); idem. Lux Perpetua (1949), p. 303 sq.; *H. Ringgren* (ed.). Fatalistic Beliefs (Stockholm, 1967), в частности, исследование Яна Бергманна: *Ian Bergmann.* I Overcome Fate, Fate Harkens to Me, pp. 35–51; *C. Schneider.* Kulturgeschichte des Hellenismus, II, pp. 907–919*[128].

В римскую эпоху мода на гороскопы распространяется как в Риме, так и по всей империи. Император Август обнародовал свой гороскоп, а на римских монетах стали чеканить изображение козерога, зодиакального знака императора.

Мифология и богословие семи планет оставили след в системе счисления: семь дней недели, семь ангелов Апокалипсиса, семь небес и семь кругов ада, ритуальная лестница из семи ступеней в культе Митры и т.д.

О культе монархов: *E. Bickermann.* Die römische Kaiserapotheose. — *ARW,* 27, 1929, pp. 1–24; *Lily R. Taylor.* The Divinity of the Roman Emperor (Middletown, 1931); *Mac Evance.* The Oriental Origin of Hellenistic Kingship (Chicago, 1934); *D.M. Pippidi.* Recherches sur le culte impérial (Bucarest, 1939); idem. Apothéose impériale et apothéose de Pérégrinos. — *SMSR,* 20, 1947–48, pp. 77–103; *Karl Prümm.* Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 54–66 (с хорошей библиографией); *L. Cerfaux–J. Tondriau.* Le culte des Souverains dans la civilization hellénistique (P., 1958); Le cult des Souverains dans l'Empire romain (= Entretiens Hardt, XIX, Vandœuvres-Genève, 1973).

Литературные источники по мистериям собраны в кн.: *N. Turchi.* Fontes mysteriorum aevi hellenistici (Roma, 1923). Несмотря на уклон в апологетику, труд Карла Прюмма Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 215-356 (Die Mysterienkulte in der Antiken Welt) остается незаменимым по богатству документального материала и библиографии. Недавно были опубликованы иконографические памятники и документы: *Ugo Bianchi.* The Greek Mysteries (Leiden, 1976).

Обобщающие работы по «религиям мистерий»: *R. Reitzenstein.* Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen (3-e éd., 1927); *N. Turchi.* Le religioni misteriosofiche del mondo antico (Roma, 1923); *R. Pettazzoni.* I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa (Bologna, 1924) ; *S. Agnus.* The Mystery-Religions and Christianity (L., 1925); *H.R. Willoughby.* Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World (Chicago, 1929); *F. Cumont.* Les religions orientales dans le paganisme romain (4-e éd., 1929); *A. Loisy.* Les Mystères païens et le mystère chrétien (2-e éd., P., 1930).

См. также: The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks (N.Y., 1955); *Eliade.* Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (1959), p. 230 sq.; *A.D. Nock.* Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments. — *Mnemosine,* 1952, pp. 117–213, см.: Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background. — *Harper Torchbook* (N.Y., 1964), pp. 109–146; *R. Merkelbach.* Roman und Mysterium in der Antike (München–Berlin, 1962); *P. Lambrechts.* L'importance del'enfant dans les religions à mystères. — *Latomus,* 28, 1957, pp. 322–333; *G. Freymuth.* Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien. — *Museum Helveticum,* 21, 1964, pp. 86–95; *F. Cumont.* Lux Perpetua (P., 1949), p. 235 sq.; *L. Bouyer.* Le salut dans les religions à Mystères. — *Revue des Sciences Religieuses,* 27, 1953, pp. 1–16; ср. библиографию к §§206–208.

§206. О Дионисе в эллинистической среде и в греко-римскую эпоху: *U. von Willamowitz-Moellendorff.* Die Glaube der Hellenen, II (1932), p. 261 sq.; *H. Jeanmaire.* Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (P., 1951) p. 417 sq. (библиография на стр. 497 и далее); *C. Schneider.* Kulturgeschichte d. Hellenismus, II pp. 800–810, 1097 sq. (библиография); *M. P. Nilsson.* The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and

Roman Age (Lund, 1957); idem. Geschichte d. Griechischen Religion, II (2-е изд., доп., 1961), pp. 360–367; *R. Turcan.* Les sarcophages romains à représentation dionysiaque: Essai de chronologie et d'histoire religieuse (P., 1966).

О Дионисе-ребенке ср.: *D. Costa.* Dionysos enfant, les bacchoi et les lions. — *Revue Archéologique* 39, 1952, pp. 170–179; *Turcan.* Les sarcophages romains, p. 394 sq. Об апофеозе Семелы: *P. Boyancé.* Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé. — *Revue des Études Anciennes*, 44, 1942, pp. 195–216; *Nilsson.* The Dionysiac Mysteries, pp. 4 et 14; *P. Boyancé.* Dionysos et Sémélé. — *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38, 1965–1966, p. 79 sq.

О посвящении в мистерии Диониса ср. библиографию в: *Schneider.* Op. cit, p. 1101. См., в частности: *F Matz.* Dionysiake télété. Archäologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und römischer Zeit (1964); *G. Zuntz.* On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei. — *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963, pp. 177–202; *R. Turcan.* Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque. — *RHR*, 158, 1960, pp. 140–143; idem. Du nouveau sur l'initiation dionysiaque. — *Latomus,* 24, 1965, pp. 101–119; idem. Les sarcophages romains, pp. 408 sq.; *P. Boyancé.* Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque. — *Revue des Études Anciennes*, 68, 1966, pp. 33–60.

О роли пещер в культе дионисийских тиасов см.: *P. Boyancé.* L'antre dans les mystères de Dionysos. — *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 33, 1962, pp. 107–127; *Claude Bérard.* Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens (Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), p. 58 sq., 144 sq.; idem. — *Mélanges d'Histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lausanne, 1976), pp. 61–65.

См. также: *F. Cumont.* Études sur le symbolisme funéraire des Romains (1942), p. 370 sq.; idem. Lux Perpetua, p. 250 sq.

§207. Очерки о фригийских мистериях см.: *R. Pettazzoni*: I Misteri, pp. 102–149; *A. Loisy.* Les Mystères païens, pp. 83–120; *F. Cumont.* Les religions orientales, pp. 43–68, 220–230; *K. Prümm.* Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 255–263, (с библиографией); *C. Schneider.* Kulturgeschichte d. Hellenismus, II p. 856 sq.

Письменные источники (литературные и эпиграфические), относящиеся к культу Аттиса, собраны и прокомментированы Хепдингом: *H. Hepding.* Attis, seine Mythen u. sein Kult (Giessen, 1903). Кн.: *H. Graillot.* Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain (P., 1912), — до сих пор остается незаменимой. Публикация Вермасереном (*Vermaseren*) I тома Corpus Cultus Cybelae Attisque объявлена на 1977 г. Тот же автор опубликовал The Legend of Attis in Greek and Roman Art (Leiden, 1966) и Cybele and Attis. The Myth and

the Cult (перевод с голландского книги A.M.H. Lemmers, L., 1977); последнее сочинение содержит богатую библиографию. См. также: *P. Lambrechts.* Attis: Van herdersknaap tot god (Bruxelles, 1962; ср.: pp. 61–74, резюме по-французски).

О предыстории Кубаба-Кибелы: *R. Eisler.* Kubaba-Kybele. — *Philologus,*1909, pp. 118–151; 161–209; *E. Laroche.* Kubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle. — *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (P., 1960), pp. 113–128; *M.J. Vermaseren.* Cybele and Attis, pp. 13–24; *Dario M. Cosi.* La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi. — *Analli della Facoltà di Lettere e Filosofia*, I (Firenze, 1976), pp. 113–152, особ. p. 123 sq.

О культе Кибелы и Аттиса в римскую эпоху: *P. Boyancé.* Sur les mystères phrygiens: «J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale». — *Revue des Études Anciennes*, 37, 1935, pp. 161–164; *J. Carcopino.* La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis. — *Aspects mystiques de la Rome païenne*, P., 1942, pp. 49–171); *P. Lambrechts.* Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis. — *Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome*, 27, 1952, pp. 141–1790; *E. van Doren.* L'évolution des mystères phrygiens à Rome. — *Antiquité Classique,* 22, 1953, pp. 79–88; *Charles Picard.* Les cultes de Cybèle et d'Attis. — *Numen*, 4, 1957, pp. 1–23; *P. Romanelli.* Magna Mater e Attis sul Palotino. — *Hommages à Jean Bayet* (Bruxelles, 1964 = Coll. Latomus, 70), pp. 619–626; *A. Brelich.* Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma. — *SMSR*, 36, 1965, pp. 26–42; *D. Fishwick.* The cannophori and the March Festival of Magna Mater. — *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, pp. 193–202; *Dario M. Cosi.* Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis. — *Aevum*, 50, 1976, pp. 42–71.

Споры вокруг значения и ритуальной функции *pastós (cubiculum)* кратко изложены в: *M. J. Vermaseren.* Op. cit., p. 117.

О *taurobolium*: *R. Duthoy.* The Taurobolium. Its Evolution and Terminology (Leiden, 1969), с библиографией.

А. Луази нашел у Климента Александрийского (Protrept. II, 15) миф, который служит комментарием к формуле: «Я ел под тамбурин [...]; я входил под балдахин». Зевс хитростью соединился с Матерью богов (Кибелой). «Чтобы смягчить ее гнев, когда она узнала о том, что он ее обманул, Зевс бросил ей в подол тестикулы барана, как будто он сам оскопил себя, в наказание за нанесенную ей обиду. Арнобий, сообщающий этот миф, говорит, что Зевс превратился в быка, чтобы соединиться с Матерью Богов (Mystères païennes, p. 110).

О жрецах-галлах см.: *Vermaseren.* Op. cit., p. 98 sq. и цитируемую им литературу, p. 200 sq. Об оскоплении как отождествлении с божеством см.: *Michel Meslin.* Réalités psychiques et valeurs religieuses

dans les cultes orientaux, I–IV sciécle. — *Revue Historique,* 512, oct.–déc. 1974, pp. 289–314; p. 295 sq.

О связях между фригийскими мистериями и христианством см.: *M.J. Lagrange.* Attis et le christianisme. — *RB*, 16, 1919, pp. 419–480; idem. Attis ressuscité. — *RB*, 36, 1927, pp. 561–566; *A. Loisy.* Op. cit., p. 180 sq.; *Vermaseren.* Cybele and Attis, p. 180 sq.

См. также: *Hugo Rahner.* Christian Mysteries and Pagan Mysteries. — *Greek Myths and Christian Mystery*, L.–N.Y., 1963, pp. 1–45 — и библиографию к §205.

§208. О египетских мистериях: *F. Cumont.* Les Religions orientales, pp. 69–94, 231–248; *A. Loisy.* Les Mystères païens, pp. 121–156; *Karl Prümm.* Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 268–280; *Georges Nagel.* The «Mysteries» of Osiris in Ancient Egypt. — The Mysteries, pp. 119–134 (французский текст см.: *Eranos–Jahrbuch*, 1944); *Curt Schneider.* Kulturgeschichte d. Hellenismus, II, p. 840 sq.

О Сераписе: *P.M. Fraser.* Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World. — *Opuscula Atheniensia*, 3, 1960, pp. 1–54; idem. Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis. — *Opuscula Atheniensia*, 7, 1967, pp. 23–45: *Ruth Stiehl.* The Origin of the Cult of Sarapis. — *HR*, 1963, 3, pp. 21–33; *Ladislaws Vidman.* Isis und Sarapis bei den Griechen u. Römern (B., 1970); *J. E. Stambaugh.* Sarapis under the early Ptolemies (Leiden, 1972); *W. Hornbostel.* Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes (Leiden, 1973).

О Геродоте и египетских мистериях см. комментарии в: *A.B. Lloyd.* Herodotus, Book II, part I-II (Leiden, 1975–1976).

Существует обширная литература о культе Исиды и его распространении в Римской Империи; см.: *R. Merkelbach.* Isisfeste in griechischrömischer Zeit. Daten und Riten (Meisenheim am Glan, 1963); *M. Münster.* Untersuchungen zur Göttin Isis (B., 1968); *R.E. Witt.* Isis in the Graeco-Roman World (London–Ithaque, 1971; книга скорее разочаровывает); *S.K. Heyob.* The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World (Leiden, 1975). Ср. также: *R. Harder.* Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda. — *Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften.* Phil.-Hist. Klasse, 1943: 14, B., 1944); *D. Vandebeek.* De interpretatio Graeca van de Isisfigur. — *Studia hellenistica*, 4, Louvain, 1946.

Из недавних публикаций о распространении культа приведем: *G. Grimm.* Zeugnisse aegyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland (Leiden, 1969); *P.F. Tchudin.* Isis in Rom (Aarau, 1962); *Tam Tinh Tram.* Le cult d'Isis à Pompéi (P., 1964); *Francoise Dunand.* Le cult d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée I–III (Leiden, 1973); *M. Malaise.* Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie (Leiden, 1972).

Об ареталогиях Исиды см.: *D. Müller.* Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien. — *Abhand. d. Sächsischen Akad. D. Wissenschaften.* Phil.-Hist. Klasse, 53: I, 1961); *Jan Bergman.* Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Uppsala, 1968); ср. наблюдения Джонатана Смита (*Jonathan Smith*). — *HR* II, 1971, p. 236 sq.; ibid., n. 10, pp. 241–242, богатая библиография.

О посвящении в культе Исиды см.: *M. Dibelius.* Die Isis-weihe bei Apuleius u. Verwandte Initiationsriten. — *Botschaft und Geschichte* (Tübingen, 1965), II, pp. 30–79 (исследование опубликовано в 1917 г.) *V. von Gonzenbach.* Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult (Bonn, 1957); *J. Gwyn Griffiths.* Apuleius of Madauros. The Isis-book (Leiden, 1975).

См. также: *J. Baltrušaitis.* La Quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie. Essai sur la légende d'un mythe (P., 1967).

§209. Герметические тексты были изданы и переведены в: *A.J. Festugière et A. D. Nock.* Hermès Trismégiste, I–IV (P., 1945–1954). Английский перевод: *W. Scott, A. S. Ferguson.* Hermetica I–IV (Oxford, 1924–1936), — ценный своими примечаниями и комментариями, нужно использовать с осторожностью, так как авторы работали с плохим текстом*[129].

Превосходное изложение вопроса дано в: *Jean Doresse.* L'hermétisme égyptianisant. — *Histoire des Religions,* II, P., 1972, pp. 430–497, ср. pp. 433–441, список текстов. Остается незаменимым фундаментальный труд Фестюжьера La Révélation d'Hermès Trismégiste, I–IV (P., 1944–1945), тот же автор объединил ряд исследований, в том числе L'Hermétisme (1948) и Hermetica (1938), в сборник Hermétisme et mystique païenne (1967). См. также: *Karl Prümm.* Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 540–605; *G. van Moorsel.* The Mysteries of Hermes Trismegistos (Utrecht, 1955); *Hugo Rahner.* Greek Myths and Christian Mystery (L. and N. Y., 1963), p. 190 sq.

Подробный анализ, толкование и частичный перевод текстов «народного» герметизма см. в: La Révélation d'Hermès Trismégiste: L'Astrologie et les sciences occultes, vol. I. Об алхимическом характере сотворения душ в трактате «Koré Kosmou» см. статью Фестюжьера. — *Pisciculi* (Münster, 1939), pp. 102–116, перепечат. в: Hermétisme et mystique païenne, pp. 230–248.

Тексты философского герметизма — разножанровые: «Поймандр» — это ареталогия, т.е. рассказ о чудесном явлении (*arétè*) божества (здесь — божественного Noûs), с фрагментами и *logoi* учения; (ср.: *Festugière.* Révélation, II, p. 28 sq.); трактаты I и XIII описывают опыт обожествления (именно эти два трактата содержат откровение герметического спасения); ср.: *Festugière.* Hermétisme et mystique païenne, pp. 34 sq., 38 sq.

Оптимистическая теология изложена в V, VII и IX трактатах

«Corpus Hermeticum», а пессимистическая — в I, IV, VI, VII и XIII. Однако иногда оба направления сосуществуют. Египетские параллели «Corpus Hermeticum» выявлены в: *R. Rietzenstein et H.H. Schaeder.* Studien zum antiken Syncretismus, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 43–44; *Philippe Derchain.* L'autenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum». — *RHR*, 161, 1962, pp. 172–198; *Martin Crause.* Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius. — *ZDMG*, Supplementa, I, 1969, pp. 48–57; *Jean Doresse.* Hermès et la Gnose, à propos de l'Asclepius copte; и в недавно вышедшей работе L'hermétisme égyptianisant, pp. 442–450.

Отмечено также некоторое влияние иудейских источников; в «Corpus Hermeticum I» цитируется Книга Бытия, см.: *C.H. Dodd.* The Bible and the Greeks (1935), p. 99 sq.; *Scott.* Hermetica, I, p. 54 sq. Ср. также: *Marc Philonenko.* Une allusion de «l'Asclepius» au livre d'Hénoch. — *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith,* II, Leiden, 1975, pp. 161–163.

Изучение текстов «Поймандра» см.: *Reitzenstein.* Poimandres. — *Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904); *Festugière.* Révélation, vol. IV, p. 40 sq.; *Hans Jonas.* The Gnostic Religion (1958, 2-е изд., испр., 1963), pp. 147–173; *E. Haenshen.* Gott und Mensch (Tubingen, 1965), pp. 335–377. В гностической библиотеке из Наг Хаммади был найден сборник герметических текстов, написанный на верхнеегипетском диалекте, среди них — несколько больших фрагментов из «Прото-Асклепия»: ср.: *J. Doresse.* Hermès et la gnose. À propos de l'Asclepius copte. — *Novum Testamentum*, I, 1956, pp. 54–59); idem. Les livres secrets des gnostiques d'Égypte (P., 1958), p. 256 sq.; idem. L'hermétisme égyptianisant, p. 434*[130].

§210. Идею существования герметических братств отстаивает Рейценштейн в: Poimandres, p. 248 sq. («Poimandres-Gemeinde») и допускает Геффкен (*Geffcken*) в: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Heidelberg, 1920) p. 20 sq. Критику этой гипотезы см. в: *Festugière.* La Révélation d'Hermès Trismégiste, I, pp. 81–84; Hermétisme et mystique païenne, pp. 37–38.

О преобразовании культовых мистерий в литературные см.: *Festugière.* L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, pp. 116–132; La Révélation, p. 82 sq.; Hermétisme et mystique païenne, p. 103 sq. См. также: *A.D. Nock.* The Question of Jewish Mysteries. — *Gnomon*, XIII, 1937, pp. 156–165, перепечат. в: Essays on Religion and the Ancient World (Oxford, 1972), I, pp. 459–468.

О «посвящении» в герметизме см.: *G. Sfameni Gasparro.* La gnosi ermetica come iniziazione e mistero. — *SMSR*, 36, 1965, pp. 53–61; *H. et R. Kahane.* The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival (Urbana, 1965) p. 40 sq.

О сходстве между герметизмом и ессейством: *F.M. Braun.*

Essénisme et Hermétisme. — *Revue Thomiste*, 54, 1954, pp. 523–558; ср.: idem. Hermétisme et Johanisme.— *Revue Thomiste*, 55, 1955, pp. 22–212; 56, 1956, pp. 259–299.

Анализ герметической литературы сабеян приводится в: *Scott.* Hermetica, IV, pp. 248–276 (автор пользовался, главным образом, материалами из: *D.A. Chwolsohn.* Die Ssabier und Ssabismus, St. Pétersburg, 1856, vols. 1–2); см. также: *Festugière-Nock.* Hermès-Trismégiste, IV, pp. 145–146; *J.B. Segal.* The Sabian Mysteries. — E. Bacon (ed.), Vanished Civilizations (N.Y.-L., 1963), pp. 201–220.

Об арабской герметической литературе см. приложение Л. Массиньона (*L. Massignon*) к I тому La Révélation d'Hermès Trismégiste, pp. 384–399 и *Henry et Renée Kahane.* The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal, pp. 116–122.

В XII в., благодаря многочисленным переводам арабских сочинений, Европа узнала о герметизме; ср.: *H. et R. Kahane,* p. 130 sq. Те же авторы установили влияние герметизма на роман «Парцифаль» Вольфрама фон Эшенбаха и то, что термин *грааль* (чаша, ваза, сосуд) происходит от слова *кратер*; см.: *H et R. Kahane.* The Krater and the Grail, passim; а также: Hermetism in the Alfonsine Tradition. — *Mélanges offerts à Rita Lejeune* (Gembloux, I, pp. 443–445). Согласие с выводами *H. et R. Kahane* выражено в: *Corbin.* En Islam iranien, II (1971), pp. 143–154.

О латинском переводе «Corpus Hermeticum» и его значении в эпоху Ренессанса см.: *Frances A. Yates.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Chicago, 1964) и т. III данного труда.

§211. Общие сведения об алхимии см.: *Eliade.* Forgerons et Alchimistes (1956; 2-е изд., испр. и доп., 1977). Об эллинистической алхимии ср.: ibid., p. 122 sq. и библиография, pp. 174–175. Среди новых работ упомянем: *R.P. Festugière.* La Révélation d'Hermès Trismégiste, I (1944), pp. 216–282; *F. Sherwood Taylor.* A Survey of Greek Alchemy. — *Journal of Hellenic Studies*, 50, 1930, pp. 103–139; idem. The Origins of Greek Alchemy. — *Ambix*, I, 1937, pp. 30–47; idem. The Alchemists (N.Y., 1949); *R.P. Multhauf.* The Origins of Chemistry (L., 1966), pp. 103–116; *W.J. Wilson.* Origins Development of Greco-egyptian Alchemy. — *Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926–960; *J. Lindsay.* Hellenistic Alchemy (L., 1970).

Что касается технических рецептов металлургии и производства золотых и серебряных изделий, свидетельства о которых существуют уже с XIV в. до н.э. (например, Папирус Эберса), в них, несомненно, содержится иератический контекст, так как в традиционных обществах алхимические действия сопровождались ритуалами. Лейденский и Стокгольмский Папирусы, содержащие чисто «химические» рецепты (см.: *Multhauf.* The Origins of Chemistry, p. 96 sq., с последней библиографией), были найдены в одной фиванской гробнице, недалеко от

магических Папирусов № XII и XIII, опубликованных Прейзенданцем (*Preisendanz*). Многочисленные примеры «тайного языка», использовавшегося в Месопотамии при составлении рецептов по изготовлению стекла (уже в XVII в. до н.э.) и синтетического лазурита, так же, как и при составлении медицинских рецептов, приводятся в: *R.G. Forbes*. Studies in Ancient Technology, I (Leiden, 1955), p. 125. Предупреждение, множество раз повторяемое в месопотамских медицинских текстах VII в. до н.э.: «Тот, кто знает, может показать тому, кто знает, но тот, кто знает, не должен показывать тому, кто не знает», — встречается уже в рецептах по изготовлению стекла касситского периода, т.е. десятью веками ранее; ср.: *Forbes*. Op. cit., p. 127. Алхимическая эллинистическая литература изобилует настойчивыми увещеваниями и заклятьями, запрещающими открывать непосвященным эзотерические тайны. Останес «укрыл тайны с такой же осторожностью, как зрачки своих глаз; он повелел, чтобы они не передавались недостойным ученикам» и т.д.; см. другие примеры в: *J. Bidez et F. Cumont*. Les Mages Hellénisés (P., 1938), II, p. 315 sq. Обязательность сохранения тайны *opus alchymicum* дошла с конца античной эпохи до наших дней. Впрочем, передача «секретов мастерства» письменным путем — это иллюзия современной историографии. Если и существует литература, претендовавшая на «раскрытие тайн», то это только тантрическая литература. И все равно в этой внушительной массе текстов никогда не встретишь практических указаний, необходимых для совершения *sâdhana*: в решающие моменты должен присутствовать учитель, хотя бы для того, чтобы проверить подлинность опыта.

Стейплтон (*H.E. Stapleton*) считает, что корни александрийской алхимии надо искать не в эллинистическом Египте, а в Месопотамии, в Харране, где, по его мнению, был написан «Трактат Агатодемона» (возможно, в 200 г. до н.э., т. е., согласно Стейплтону, до «Physika kai Mystika»); ср.: The Antiquity of Alchemy. — *Ambix*, V, 1953, pp. 1–43. Эта гипотеза, которая, кроме всего прочего, объясняет расцвет арабской алхимии, до сих пор остается спорной. В ряде недавних исследований Шепард (*H.J. Shepard*) указывает на гностицизм как на главный источник алхимической мистики; ср.: Gnosticism and Alchemy. — *Ambix*, IV, 1957, pp. 86–101; и библиографию в Forgerons et Alchimistes, pp. 174–175.

К.Г. Юнг комментирует видение Зосимы в своем исследовании: Die Visionen des Zosimus, переизд. в: Von den Wurzeln des Bewusstseins (Zürich, 1954), pp. 137–216. Текст «Видения» см. в: *M. Berthelot*. Collection des Alchimistes grecs (Textes), pp. 107–112, 115–118; ср. новый английский перевод Ф. Шервуда Тейлора. — *Ambix*, I, pp. 88–92. Стадия *separatio* выражается в алхимических трудах как расчленение человеческого тела; ср.: *Jung*. Op. cit., p. 154, n. 27. О «мучениях» элементов см.: ibid., p. 211.

§212. Содержательные исторические обзоры политики и культуры парфян см.: *Franz Altheim.* Alexandre et l'Asie (франц. перев. P., 1954), p.275 sq.; *R. Ghirshman.* Parthes et Sassanides (P., 1962); *I. Wolski.* Les Achémenides et les Arsacides. — *Syria*, 43, 1966, pp. 65–89; idem. Arsakiden und Sasaniden. — *Festschrift für Franz Altheim* (B., 1969), I, pp. 315–322.

Все обзорные работы по религиозной истории Ирана, перечисленные в I томе Истории веры и религиозных идей (библиография к §100), содержат главы о парфянской эпохе. См. в частности: *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien (P., 1962), p. 224 sq.; *G. Widengren.* Les religions de l'Iran (франц. пер. P., 1968), p. 201 sq.; idem. Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opladen, 1960); idem. Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes. — *Vetus Testamentum*, приложение IV, 1957, pp. 197–240; idem. Iran and Israel in Parthian Times. — *Temenos* II, 1966, pp. 1966, pp. 139–177; *Stig Wikander.* Feuerpriester in Kleinasien u. Iran (Lund, 1946).

Об «Оракуле Гистаспа»: *Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 228 sq.; *J. Bidez-F. Cumont.* Les Mages hellénisés (P., 1934), I, p. 228 sq. *John R. Hinnells* усматривает в этом «Оракуле» связь с зороастрийской теологией; ср.: The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman World, p.146 sq. — *Man and his Salvation. Studies in memory of S.C.F. Brandom*, Manchester, 1973, pp. 125–148. Ср.: *F. Cumont.* La fin du monde selon les mages occidentaux. — *RHR*, I-VI. 1931, pp. 64–96.

О царской власти в эпоху Аршакидов и инициатической символике в легендарном жизнеописании Митрадата Евпатора: *Widengren.* La légende royale de l'Iran antique. — *Hommage à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. 225–237; Les religions de l'Iran, p. 266 sq.

§213. Об архаической структуре Зурвана: *G. Widengren.* Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938), pp. 300 sq.; ср. также Religions de l'Iran, p. 244 sq., p. 314 sq. Тексты о Зурване были переведены и прокомментированы в: *R.C. Zaehner.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma (Oxford, 1955); ср.: idem. The Teachings of the Magi (L., 1956).

Из обширной литературы о зурванизме, кроме трудов Ценера, Виденгрена и Дюшен-Гийемена, отметим: *M. Molé.* Le problème zurvanite. — *JA*, 247, 1959, pp. 431–470; *Ugo Bianchi.* Zaman i Ohrmazd (Torino, 1958), pp. 130–189; *Gherardo Gnoli.* Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion. — *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971. pp. 67–101, p. 85 sq.

О распространенных от Восточной Европы до Сибири космогонических мифах, в которых враг Бога играет определенную роль, см.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis Khan (1970), pp. 81–130 (анализ иранских легенд — pp. 109–114).

В продолжение мифа, изложенного Езником (Contre les sectes, в переводе Ценера: Zurvan, pp. 438–39), говорится о том, что Ормазд,

сотворив Мир, не знал, как создать Солнце и Луну. Ахриман же знал и сказал демонам: Ормазд должен возлечь со своей матерью, чтобы сотворить Солнце, и со своей сестрой, чтобы сотворить Луну. Один из демонов поспешил разгласить это средство Ормазду; ср.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis Khan, pp. 109–110 и прим. 80–81. Виденгрен (Religions de l'Iran, p.321) тоже показал, что маги практиковали инцест. Продолжение мифа, дошедшего до нас благодаря Езнику, содержит определенное противоречие, а именно: Ормазд, проявивший себя «удачливым творцом» («все, созданное Ормаздом, было благим и правильным»), вдруг оказывается неспособным завершить свое творение: «умственная усталость», характерная для некоторых типов dii otiosi (ср.: De Zalmoxis, p. 110 sq., passim). Этот эпизод, очевидно, был введен в качестве этиологического мифа — для оправдания поведения парфянских магов.

§214. Мы рассмотрим религии эпохи Сасанидов в III томе (см. также §216). Хорошее изложение можно найти в: *Widengren.* Les religions de l'Iran, p. 273 sq.; *Duchesne-Guillemin.* Op. cit., p. 276 sq. Однако не следует забывать о том, что многие концепции, засвидетельствованные в поздних текстах, по давности не превосходят эпоху Ахеменидов; ср. *inter alia: G. Widengren.* The Problem of the Sassanid Avesta. — *Holy Book and Holy Tradition* (edited by *F.F. Bruce, E.G. Rupp.* Manchester University Press, 1968), pp. 36–53.

О милленаристском учении и формуле трех времен (aršōkara, frašokara и maršokara) см.: *H.S. Nyberg.* Questions de cosmogonie mazdéenne. — *JA*, 214, 1929, pp. 193–310; 219, 1931, pp.1–134, p. 89 sq.; idem. Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938), pp. 380 sq. Об ограниченности времени и роли небесных светил см.: *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien (P., 1963), p. 395 sq.

§215. О двух творениях (mēnōk и gētik) см., кроме трудов Нюберга, Дюшен-Гийемена, Ценера и Виденгрена: *G. Gnoli.* Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione, p. 180 sq. — *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 13, 1963, pp. 163–193); *S. Shaked.* Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation. — *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1967, pp. 227–234); idem. The notions *mēnōg* and *gētig* in the Pahlavi textes and their relation to eschatology. — *Acta Orientalia*, 32, 1971, pp. 59–107; *Mary Boyce.* A History of Zoroastrianism I (Leiden, 1975), p. 229 sq. См. также: *Henry Corbin.* Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme. — *Eranos-Jahrbuch*, 20, 1955, pp. 150–217*[131].

§216. Источники по мифу о Гайомарте частично переведены и прокомментированы в: *A. Christensen.* Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens (Leiden-Uppsala, 1917–1934, I, p. 19 sq.; *S.S. Hartmann.* Gayōmart, étude sur le syncrétisme dans

l'ancien Iran (Uppsala, 1953; не слишком убедительно) и *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie, p. 280 sq., 409 sq., 447 sq.

Содержательные обзоры: *Duchesne-Guillemin.* Op. cit., pp. 208 sq., 324 sq.; *Zaehner.* Dawn and Twilight, p. 180, 232, 262 sq.; *M. Molé.* Op. cit., pp. 484 sq. (критика работы Хартмана). К. Хофман выявил сходство Гайомарта с полубожественным ведическим персонажем, Мартандой («смертное семя»); ср.: Mārtānda et Gayōmart.— *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, II, 1957, pp. 85–103.

По теме «макрокосм-микрокосм» и ее связи с космогонией и с Гайомартом см.: *Anders Olerud.* L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon (Uppsala, 1951), p.144 sq.; *Ugo Bianchi.* Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza (Torino, 1958), pp. 190–221 (p. 194 sq., критика *Olerud*).

В иудейской среде обнаруживаются аналогичные умозрения по поводу имени Адам. Один из текстов «Сивиллиных книг» (III, 24–26), датируемый II или I в. до н.э., объясняет имя Адам как символ Космоса: A = *anatole*, Восток; D = *dusis*, Запад; A = *arktos*, Север; M = *mesembreia*, Юг. Ср. также: Livre d'Hénoch Slave (*Charles.* The Apocrypha, Oxford, 1913, II, p. 449)*[132]; алхимик *Зосима*, Commentaires authentiques, §11, перевод: *Festugière.* La Révélation d'Hermès Trismégiste, I (P., 1944), p. 269.

Миф о людях-растениях, рожденных из семени невинного существа, отданного на заклание или повешенного, см.: *Eliade.* Gayōmart et la Mandragore. — *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren Oblata* II (Leiden, 1972) pp.65–74.

Согласно более древней традиции, сохранившейся в «Бундахишне», Гайомарт жестоко сопротивлялся врагам и прежде, чем погибнуть, нанес им серьезный урон. В манихейской мифологии Первочеловек, Gēhmurd (Gayōmart) возглавлял сопротивление враждебным действиям Зла; ср.: *Widengren.* The Death of Gayōmart. — *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, pp.179–193), p. 181*[133]. См. также: idem. Primordial Man and Prostitute: a Zervanite Motif in the Sassanid Avesta. — *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, pp. 337–352.

О Гайомарте как о Совершенном Человеке см.: *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie, p. 469 sq. Согласно Моле, «маздеитский макрантроп, человек-исполин — это не Гайомарт: он скорее представляет собой одно из воплощений Ормазда» (ibid., p. 410).

Различные обозначения нетленного начала в человеке (*ahū*, «жизнь», *urvan*, «душа», *baodhah*, «знание», *daēnā* и *fravashi*) проанализированы Дюшен-Гийеменом (Op. cit., p. 327 sq.), он приводит и основную критическую библиографию.

О грядущих Спасителях и окончательном обновлении см.: *Duchesne-Guillemin*, pp. 343–354 (краткий анализ противоречий в

эсхатологии, pp. 352–53); *G. Widengren.* Les religions de l'Iran, pp. 127 sq.; *Molé.* Op. cit., pp. 412 sq.; История веры и религиозных идей, т. I, библиография к §§111–112.

§217. Два тома: *Franz Cumont.* Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, I-II (Bruxelles 1896, 1898), до сих пор незаменимы. Этот же автор опубликовал небольшую сводную работу Les Mystères de Mithra (Bruxelles, 1900, 3-e éd., 1913)*[134]; см. также: idem. Les religions orientales dans le paganisme romain (4-e éd., P. 1929), pp. 131 sq., 270 sq.) Последняя работа Кюмона о митраизме, завершенная, вероятно, в мае 1947 г., за три месяца до его смерти, была опубликована лишь в 1975 г: The Dura Mithraeum, переведена и издана: *E.D. Francis. — Mithraic Studies* (Manchester, 1975), pp. 151–214. Критический анализ интерпретации Кюмона см.: *R.L. Gordon.* Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, ibidem. pp. 215–248. С. Викандер подверг критике реконструкцию Кюмона в первом (и единственном) выпуске своих Études sur les Mystères de Mithra (Lund, 1950; см. также замечания Виденгрена: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, pp. 114 sq.

Свод надписей и памятников вышел в свет благодаря *M.I. Vermaseren.* (Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, I-II, La Haye, 1956, 1960). См.: idem. Mithras, the Secret God (London-N.Y., 1963, перевод с голландского).

Сумарные обзоры: *A. Loisy.* Les Mystères païens et le mystère chrétien (2-e éd., 1930), pp. 157–198, *R. Pettazzoni.* I Misteri (Bologne, 1924), pp. 220–281, *J. Duchesne-Guillemin.* La religion de l'Iran ancien, pp. 248–256, *G. Widengren.* The Mithraic Mysteries in the Creco-Roman World with Special Regard to their Iranian Background. — *La Persia e il mondo greco-romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pp. 433–455, со ссылками на предыдущие публикации автора; *R.C. Zaehner.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, p. 128 sq. См. также: *K. Prümm.* Religionsgeschitliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg im Breisgau, 1943, p. 281 sq.)

Документы первого Международного Конгресса по митраизму, состоявшегося в Манчестере в 1971 г., были опубликованы под редакцией *John R. Hinnells*: Mithraic Studies (Manchester University Press, 1971). Второй Конгресс состоялся в Тегеране в 1975. См. также: *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 sq.

В ряде своих работах Г. Виденгрен выявил иранские элементы, присутствующие в мистериях Митры; см.: The Mithraic Mysteries, passim. *R. Merkelbach* нашел другие черты иранского происхождения; ср.: Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion. — *Numen*, 6, 1959, pp. 154–56. Об интронизации парфянского царя и армянских преданиях о Мгере см.: *G. Widengren.* Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opladen), pp.65 sq.; *S. Hartman*, Gayōmart

(Uppsala, 1953, p. 60, n. 2, p.180, n. 6. Ср.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan (1970), p. 37 sq.

Carsten Colpe (Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien. — *Mithraic Studies*, pp. 378–405) помещает истоки мистерий в регион Понта и Коммагены; для этого автора речь идет о синкретическом культе с политической ориентацией, скорее позднего происхождения (II в. до н.э.).

Об эпизодах с Митрой и быком *до* жертвоприношения см.: *J. Duchesne-Guillemin.* Op. cit., p. 250; *M.I. Vermaseren.* Mithras, the Secret God, p.79 sq.; эти эпизоды почти повсеместно изображены на памятниках Центральной Европы между Рейном и Дунаем.

О Кауте и Каутопате см. также: *Leroy A. Campbell.* Mithraic Iconography and Ideology (Leiden, 1968); *Martin Schwartz.* Cautes and Cautopates, The Mithraic Torch bearers. — *Mithraic Studies*, pp. 406–423; в обеих работах приведена основная библиография по вопросу.

Жертвоприношение быка изображается так: Митра стоит, отвернув голову, «словно глядя на то, что находится за его спиной, зачастую с выражением грусти; обычно слева от него — ворон; в левом углу расположено Солнце, а в правом — Луна; внизу — пес и змея бросаются на кровь, брызжущую из раны; скорпион впивается в тестикулы испускающего дух животного и колет их ядовитым хвостом, иногда на пиру присутствует муравей; иногда же под быком изображена чаша и лев, который собирается то ли ее охранять, то ли из нее пить, у змеи, очевидно, такое же намерение [...] Хвост быка задран, он оканчивается пучком колосьев: есть памятники, где у быка из раны растут колосья, а не течет кровь» (*Loisy.* Les Mystères païens, pp.185–86, по изложению Кюмона).

Из обширной библиографии о Митре, приносящем в жертву быка, отметим также: *Vermaseren.* Op. cit., p. 67 sq.; idem. A Unique Representation of Mithras. — *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp.142–256; *L.A. Campbell.* Mithraic Iconography, p. 247 sq.; *John R. Hinnells.* Reflections on the Bull-slaying Scene. — *Mithraic Studies*, pp. 290–312 (автор отвергает интерпретацию Кюмона, согласно которой животные, присутствующие при жертвоприношении быка: пес, змея, скорпион, — представляют аллегорию конфликта между добром и злом).

О жертвоприношении животных по случаю *Mihragan* у зороастрийцев Ирана см.: *Mary Boyce.* Mihragan among the Irani Zoroastriens. — *Mithraic Studies*, pp. 106–118.

О семи степенях митраистской инициации: *F. Cumont.* Textes et Monuments figurés, I, p. 314 sq; *G. Widengren.* The Mithraic Mysteries, p. 448 sq.; *Campbell.* Op. cit., p. 303 sq. Долгое время вторая ступень читалась *cryphius* вместо *nymphus*, хотя слово *cryphius* ни в одной рукописи Иеронима не встречается (Ep. Ad Laetam, 107, 10); тем не менее, оно засвидетельствовано в митраистских надписях в Сан

Сильвестро; ср.: *Bruce M. Metzger.* The Second Grade of Mithraic Initiation. — *Historical and Literary Studies* (1968), pp. 25–33. См. также: *W. Vollgraff.* Les cryfii des inscriptions mithraïques. — *Hommages à Waldemar Deonna* (Bruxelles, 1957), pp. 517–530.

Некоторые исследователи сомневаются в аутентичности инициации, описанной Псевдо-Августином, IV в. — *Quaest. vet. et novi Test.* 114, 12; ср.: *F. Saxl.* Mithras. Typengeschichte Untersuchungen (B., 1931), p. 67, n. 2. Однако вслед за Луази (Op. cit., p. 183) *Prümm* (Handbuch, p. 290) и *J. Leipold* (*Leipold-W.Grundmann.* Die Umwelt des Christentums, vol. III, B. 1967, p. 35) признают, что в этом тексте описаны реальные инициатические испытания.

Фрески митреума в Капуе недавно были воспроизведены в цвете: *M.J. Vermaseren.* Mithriaca I: The Mithraeum at. St. Maria Capua Vetere (Leiden, 1971). См. idem.: Mithriaca II: The Mithraeum at Ponza (1974).

§218. О распространении мистерий Митры в Римской Империи существует обширная библиография. См.: *F.Cumont.* Textes et Monuments; *M.J. Vermaseren.* Corpus Inscriptionum, I-II. См. также *Vermaseren.* Mithriaca, I–II; *W. Blawatsky, G. Kochelenko.* Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire (Leiden, 1966); *V.J. Walters.* The Cult of Mihtras in the Roman provinces of Gaul (Leiden,1974); *G. Ristow.* Mithras in römischen Köln (Leiden, 1974); *C.M. Daniels.* The Role of the Roman Army in the Spread of Practice of Mithraism. — *Mithraic Studies*, pp. 249–274; *Nicolae Mitru.* Mithraismul în Dacia. — *Studii Teologice* (Bucarest), Seria II, vol. 23, 1971, pp. 261–273.

P. Меркельбах считает, что митраистская космогония вдохновлялась платоновским «Тимеем». Ср.: Die Kosmogonie der Mithramysterien, pp. 249 sq. — *Eranos-Jahrbuch*, 34, Zürich 1966, pp. 219–58. См. также: *R. Turcan.* Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra (Leiden, 1975).

Сравнительный анализ культовых трапез античности был произведен в: *J.P. Kane.* The Mithraic cult meal in its Greek and Roman Environment. — *Mithraic Studies*, pp. 313–351 (особ. p. 341 sq.). См. также: *A.D. Nock.* Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments. — *Mnemosyne*, Ser. 4, 5, 1952, pp. 177–213 (перепечат. в: Essays on Religion and the Ancient World, Oxford, 1972, pp. 791–820), и библиография к §220.

О свидетельстве христианских апологетов: *Carsten Colpe.* Die Mithrasmysterien und die Kirchenväter. — *Romanitas et Christianitas, Studia I. H. Waszink* (Amsterdam-L.), pp. 29–43.

§219. Большинство исследований об Иисусе из Назарета, число которых множится с начала XIX в., интересны, главным образом, идеологией и методологией их авторов. Критическую и подробную историю исследований от *Hermann E. Reimarus* (1779) вплоть до

Wilhelm Wrede (1901) см. в кн.: *Albert Schweitzer*. Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen, 1906; 6-e éd., 1951); мы пользовались английским переводом, The Quest of the Historical Jesus (1910), переизд. в 1968 со вступительной статьей *J.M. Robinson*, ценной анализом трудов, написанных после W. Wrede (*Maurice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri*, etc.).

Отметим ряд недавно вышедших работ: *G. Bornkam*. Jesus von Nazareth (Stuttgart, 1956); *Ethelbert Stauffer*. Jesus: Gestalt und Geschichte (Bern, 1957); *J. Jeremias*. Das Problem des historischen Jesus (Stuttgart, 1960); *H. Conzelmann, G. Eberling, E. Fuchs*. Die Frage nach dem historischen Jesus (Tübingen, 1959); *V. Taylor*. The Life and Ministry of Jesus (L., 1954); *C.H. Dodd*. The Founder of Christianity (L.-N.Y., 1970). См. также: *J. Moreau*. Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus (Bruxelles, 1944), *E. Trocmé*. Jésus de Nazareth vu par les temoins de sa vie (P., 1971); Jesus and the Historians. — *Colwell Festschrift*, ed. F. Trotter, (Philadelphia, 1968); *W. Kümmel*. Jesusforschung seit 1950. — *Theologische Rundschau*, 31, 1966, pp. 15 sq., 289 sq.*[135]

Самые древние «Жизнеописания Иисуса», (в Евангелиях Оригена) проанализированы в: *Robert M. Grant*. The Earliest Lives of Jesus (N.Y., 1961). О сведениях из других источников, помимо Евангелий, см.: *Roderic Dunkerley*. Beyond the Gospels (Harmondswort, 1957). *Joseph Klausner* поместил проблему в перспективу иудаизма; см.: Jesus of Nazareth (перевод с иврита, L., 1925) и From Jesus to Paul (перевод с иврита, N.Y., 1943). Хорошо представлен корпус сведений об Иисусе и возникновении христианства, включая библиографию и оценку современного состояния исследований в: *M. Simon et A. Benoit*. Le Judaïsme et le Christianisme antique (P., 1968), p. 33 sq., 81 sq., 199 sq.; см. также: *Robert M.Grant*. Augustus to Constantine (N.Y., 1970), p. 40 sq.; *Norman Perrin*. The New Testament: An Introduction (N.Y., 1974), p. 277 sq.

Ученики Иоанна Крестителя составляли особую секту, соперничающую с христианской общиной. См.: *M. Goguel*. Jean-Batiste (P., 1928); *J. Steinmann*. Jean-Batiste et la spiritualité du desért (P. 1955); *J. Daniélou*. St. Jean-Batiste, témoin de l'Agneau (P., 1964); *J.A. Sint*. Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien, в: *K. Schubert* (ed). Von Messias zum Christos (Vienne,1964), pp. 55–163.

О чудесах Иисуса и их связи с эллинистической магией и теургией см.: *L. Bieler*. Theios aner, I-II (Vienne, 1935, 1936); *H. van der Loos*. The Miracles of Jesus (Leiden,1965); *O. Böcher*. Christus Exorcista (Stuttgart, 1972); *G. Petzke*. Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament (Leiden, 1970); *Morton Smith*. Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospel and Jesus. — *Journal of Biblical Literature*, 40, 1971, pp. 174–199; *J. Hull*. Hellenisic Magic and

the Synoptic Tradition (Naperville, 1974); *Jonathan Z. Smith.* Good News is no News: Aretalogy and Gospel. — *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1974), pp. 21–38. См. также библиографию к §220.

Греческие и семитические источники об отношениях Иисуса с фарисеями переведены и прокомментированы в: *John Bowker.* Jesus and the Pharisees (1973).

О царстве Ирода Антипы см.: *H. Hoehner.* Herod Antipas (Cambridge, 1972). О зелотах, их связях с Иисусом и об иудео-христианстве см. убедительную, хотя местами противоречивую книгу: *S.C.F. Brandon.* Jesus and the Zealots (Manchester, 1967). Идеалом зелотов была «теократия, установление которой должно было совпасть с приходом мессианской эры или же ей предшествовать (...) Религиозное рвение зелотов неопровержимо. Именно оно подогревает их национализм» (*M. Simon.* Le judaïsme et le christianisme antique, p.214).

О суде над Иисусом см.: The Trial of Jesus. — *Moule Festchrift*, ed. E. Bammel (L., 1970). Ср. Также: *A. Jaubert.* Les séances du sanhédrin et les récits de la passion. — *RHR*, 166, 1964, pp.143–163; 167; 1965, pp. 1–3. Глубокая и оригинальная работа о воскресении Христа: *A. Ammassari.* La Resurrezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle apparizioni di Gesù (Roma, I, 2-e éd., 1967; 11, 1976).

§220. Об Иисусе, проповедующем неотвратимость пришествия Царства Божьего, см.: *T.W. Manson.* The Teaching of Jesus (Cambridge, 1931; 2–e éd. 1937); *N. Perrin.* The Kingdom of God in the Teaching of Jesus (L., 1963); idem. Rediscovering the Teaching of Jesus (N.Y., 1967, pp. 15–108 (см. также аннотированную библиографию, ibid., p. 249 sq.).

Царство уже *здесь*; ср.: *E. Käsermann.* The Problem of the Historical Jesus. — *Essays on New Testament Themes* (L., 1964), pp. 15–47; *N. Perrin.* Rediscovering the Teaching of Jesus, p. 76 sq. (аналитический комментарий к экзегезе); *M. Simon.* Op. cit., p. 85 sq.

О евхаристии: *Oscar Cullmann.* Le culte dans l'Eglise primitive (P., 1945), p. 12 sq.; *K.G. Kühn.* Repas cultuel essénien et Cène chrétienne. — *Les Manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1957), p. 85 sq.; *Jean Daniélou.* Théologie du Judéo-Cristianisme (Tournai, 1958), p. 387 sq.; *M. Simon.* Op. cit., p. 184 sq.

Сравнительные исследования см.: *A.D. Nock.* Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (N.Y., Torchbook, 1964), pp. 109–146; Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments. — *Mnemosyne*, IV-e Série, 5, 1952.

Существует значительное различие между показательными исцелениями, изгнанием бесов и чудесами, сотворенными Иисусом, и сходными деяниями, засвидетельствованными в эллинистической (например, Apollonius de Tyane) и иудейской традициях (ср. примеры

из Вавилонского Талмуда, приведенные в: *Perrin.* Rediscovering the Teaching of Jesus, p. 135). Иисус всегда настаивает на том, что «вера спасает» (ср. Мк 5:34; 10:52; Лк 7:50; 17:19 и др.). Когда Иисус исцелил ребенка, одержимого бесом, ученики задали ему вопрос: «Почему мы не могли изгнать его? Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди оттуда туда", и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас». (Мф 17:19–20; ср. Лк 17:6). Мы уже отмечали, что такая валоризация веры совершенно отсутствует в эллинистической литературе и в традиционном иудаизме Вавилонского Талмуда; ср.: *Perrin.* Rediscovering the Teaching of Jesus, pp. 130–142; и последние труды, цитируемые ibid., p. 130, n. I, p. 131, nn. 1–6, etc.

§221. О возникновении Церкви и о Деяниях Апостолов как историческом источнике см.: *J. Dupont.* Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents (Louvain, 1950); *E. Haenchen.* Die Apostelgeschichte (Göttingen, 1956); *E. Trocmé.* Le Livre des Actes et l'histoire (P., 1957)*[136].

О Иерусалимской общине см. очерки: *L. Cerfaux.* — *Recueil Lucien Cerfaux*, II (Gembloux, 1954), pp. 63–315; *P. Gaetcher.* Petrus und seine Zeit (Innsbruck, 1957); *O. Cullmann.* Peter: Disciple, Apostle, Martyr (1962, англ. перев. 2-го издания, Petrus, 1960, испр. и доп.). О связях между ранней Церковью и нормативным и фанатичным иудаизмом см.: *E. Peterson.* Frühkirche, Judentum und Gnosis (Vienne, 1959); *H. Kosmalas.* Hebräer, Essener, Christen (Leiden, 1959); *M. Simon.* Verus Israel (P., 1948; 2-e éd., 1964).

В Деяниях Апостолов есть лишь упоминание о главе первохристианской общины Иерусалима Иакове, «брате Господнем» (Гал 1:19), против которого восстал Павел (Гал 2:12). Его связи с раввинистическим иудаизмом очевидны (он не пил вина, никогда не брил бороду, проводил все свое время в Храме и т.д.). Так как сообщество Иакова исчезло после войны 66–70 гг., исчезло и само воспоминание о нем. Но другие документы (Евангелие Евреев, Евангелие от Фомы, Псевдо-Клементины и т.д.) представляют Иакова как главное лицо в Церкви; ср.: *S.G.F. Brandon.* The Fall of Jerusalem and the Christian Church (L., 1951), pp. 126–154. *J. Daniélou*, Nouvelle histoire de l'Église (P., 1963), pp. 37–38.

Об иудео-христианстве см.: *H. J. Schoeps.* Theologie und Geschichte des Judenchristentum (Tübingen, 1949); *Jean Daniélou.* Théologie du Judéo-Christianisme (Tournai, 1957), особ. pp. 17–101; *M. Simon, et alii.* Aspects du Judéo-Christianisme: Colloque de Strasbourg (P., 1965). Содержательный общий обзор см.: *M. Simon* и *A. Benoit.* Le Judaïsme et le Christianisme antique, pp. 258–274, а также: *M. Simon.* Réflections sur le judéo-christianisme. — *Studies for Morton Smith*, II, Leiden, 1975,

pp. 53–76 (критический обзор недавних трудов). Для иудео-христианства характерна исключительная приверженность к соблюдению иудейского Закона; верность, которую в дальнейшем можно будет отнести к «разряду ископаемых». Некоторые иудео-христиане сделались еретиками лишь потому, что остались вне эволюционного процесса Великой Церкви и не приняли или просто проигнорировали перемены и дополнения, которые претерпела христианская догма по сравнению с простой раннехристианской керигмой [служением], особенно с тех пор как греческая мысль передала христианству своих учителей и свои концепции... Характерное неприятие ап. Павла, несомненно, обосновывалось отношением иудео-христиан к Закону. Но такая позиция также ставила их вне процесса развития христологии, отправной точкой для которого послужило павлинистское богословие. И в сфере вероучения, и в области соблюдения Закона они остаются статичными наследниками первохристианской общины. Они являются еретиками «по недоразумению», в негативном смысле, если можно так выразиться» (*Marcel Simon*. Le Judaïsme et le Christianisme antique, p. 270)*[137].

Причины неприятия христианства иудеями исследованы в: *D.R.A. Hare*. The Theme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel according to St. Matthew (Cambridge, 1967), pp. 1–18.

§222. На протяжении жизни двух поколений в интерпретации обращения и богословия ап. Павла тон задавался, с одной стороны, крайне жестким различием между палестинским иудаизмом и иудаизмом эллинистическим, с другой же, исключительно субъективными оценками этих двух форм иудаизма. Так, например, Альберт Швейцер противопоставлял ап. Павла, которого он относил к представителям палестинской религиозности, ап. Иоанну, укорененному в традиции иудаизма эллинистического толка. (Ср.: Die Mystic des Apostels Paulus, Tübingen, 1930); тогда как иудейский экзегет *C.J.G. Montefiore* относит Павла к утратившему корни представителю диаспоры; если бы Павлу был известен чистый и высокий иудаизм Палестины, подводит итог Монтефьоре, он никогда бы не припал к Евангелию (ср.: Judaism and St. Paul, L., 1914). Сходной позиции придерживались: *Joseph Klausner*. From Jesus to Paul (перевод с иврита *W.F. Stinespring*, L., 1943; переизд. N.Y., 1956), pp. 37–51; *H.J. Schoeps*. Paulus (Tübingen, 1959).

Но исследования последних лет выявили, с одной стороны, глубокое влияние эллинизма на идеологию и словарь раввинизма, а с другой—наличие семитических концепций в текстах эллинистических авторов. Идея разделения иудаизма на палестинский и эллинистический более непопулярна (ср. библиографию к §§200, 204). Одновременно стирается и противостояние двух типов христианской религиозности — павлинистской и иоаннической — противостояние,

блестяще разобранное *А. Швейцером*. См.: *W.D. Davies*. Paul and rabbinic Judaism. Some elements in Pauline theology (L.,1948; переизд. Harper Torchbook, N.Y., с новой вступительной частью: Paul and Judaism since Schweitzer, pp. VII–XV). Слушая призыв воскресшего Христа, Павел не считал себя вероотступником. Однако он дал новое определение истинной природе Израиля и Закона — с точки зрения иудея, увидевшего в Христе Мессию. Для ап. Павла отныне характеристикой «народа Божьего» становится не исполнение Закона, а вера в Христа. В определенном смысле, это было завершение иудейского религиозного универсализма; так как благодаря Христу-Мессии «народ Божий» мог осуществить всеобщее примирение («нет ни эллина, ни иудея, ни мужчины, ни женщины», и т.д.) и подготовить обновление Мира, «Новое Творение».

Из обширной литературы укажем: *M. Dibelius* и *W.G. Kümmel*. Paulus (2-е éd., B., 1956); *J. Dupont*. Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul (Louvain, 1949); *A.D. Nock*. St. Paul (3-е éd., L., 1948; *L. Cerfaux*. La théologie de l'Église suivant Saint Paul (2-е éd., P., 1948); *W.C. van Unnik*. Tarsus or Jerusalem (L., 1952); *E. Earle Ellis*. Paul and his recent interpreters (Grand Rapids, Michigan, 1961); idem. Paul and his opponents. Trends in the research. — *Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1975), pp. 264–298 (особ. p. 284 sq.); *J. W. Drane*. Paul, Libertine or Legalist: A study in the Theology of the Major Pauline Epistels (L., 1975); *K. Stendhal*. Paul among Jews and Gentiles (Philadelphia, 1976); *E.P. Sanders*. Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia, 1977). См. также обзор последних работ в: *W.D. Davies*. Paul and the People of Israel. — *New Testament Studies*, 24, 1977, pp. 4–39.

§223. Укажем несколько переводов рукописей Мертвого Моря: *T.H. Gaster*. The Dead Sea Scriptures in English translation (N.Y., 1956); *G. Vermes*. The Dead Sea Scrolls in English (Harmondsworth, Penguin Books, 1962); *J. Carmignac* (et alii). Les textes de Qumran, traduits et annotés, I-II (P., 1961, 1963). См. также: *A.S. van der Ploeg*. Le rouleau de la guerre — в переводе, с аннотацией и введением (Leiden, 1969); *Y. Yadin* и *C. Rabin*. The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness (L. и N.Y., 1962). Много текстов, переведенных и прокомментированных, в работах: *J.M. Allegro, F.M. Cross, A. Dupont-Sommer* и др.[*138]

Среди общих обзоров наиболее полезны: *J.M. Allegro*. The Dead Sea Scrolls (Harmondsworth, 1956); *Y. Yadin*. The Message of the Scrolls (L., 1957); *H. Bardtke*. Die Sekte von Qumran (B., 1958, 2-е éd., 1961); *F.M. Cross, Jr*. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (N.Y., 1958; 2-е изд. испр. и доп. 1961); *O. Cullmann, J. Daniélou et alii*. Les Manuscrites de la Mer Morte. — *Colloque de Strasbourg* (P., 1958); *R.K. Harrison*. The Dead Sea Scrolls: An Introduction (N.Y., 1961); *Duppont-Sommer*. Les écrits esséniens

découverts près de la Mer Morte (P., 1959; 2-e éd., 1965); *E.F. Sutcliffe.* The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls (L., 1960); *H. Ringgren.* The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls (Philadelphia, 1963).

Библиографию по Кумранским рукописям до 1957 г. см в: *Ch. Burchard.* Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer (B., 1957). Автор продолжил ее публикацию в *Revue de Qumran.* Выборочный список работ (1951–1964) см. в: *Dupont-Sommer.* Les écrits esséniens... (2-e éd., 1965) pp. 442–444; ср. также: *R.K. Harrison.* The Dead Sea Scrolls, pp. 151–158.

О связях с христианством: *J. Daniélou.* Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme (P., 1956); *K. Stendhal* (ed). The Scrolls and the New Testament (N.Y., 1957); *H. Kosmala.* Hebräer, Essener, Christen (Leiden, 1959); *L. Mowry.* The Dead Sea Scrolls and the Early Church (Chicago, 1962); *J. van der Ploeg et alii.* La secte de Qumran et les origines du christianisme (Bruges-Paris, 1959); *M. Black.* The Scrolls and Christian Origins (Edinburgh-N.Y., 1961); idem. The Scrolls and Christianity (L., 1969); *J.H. Charlesworth* (ed.), John and Qumran (L., 1972). См. также: *F. Notscher.* Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte (Bonn, 1956); *W.D. Davies.* 'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25–30. — *Christian Origins and Judaism* (Philadelphia, 1962), pp.31–66; *J. Jeremias.* Die Abendmahlsworte Jesu (2-e éd, Göttingen, 1949), p. 58 sq.

О связях с Ираном: *K.G. Kuhn.* Die Sektenschrift und die iranische Religion. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, pp. 296–316; *H. Michaud.* Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran. — *VT*, 5, 1955, pp. 137–147; *David Winston.* The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Rewiew of the Evidence. — *HR*, 5, 1966, pp. 183–216; *S. Schaked.* Qumran and Iran: Further Considerations. — *Israel Oriental Studies,* 2, 1972, pp. 433–446: *Richard N. Frye.* Qumran and Iran: the State of Studies. — *Studies for Morton Smith*, III (Leiden, 1975), pp. 167–173 (настроенный скептически по отношению к аргументации Дэвида Уинстона и других исследователей, Фрай принимает работу Шейкеда; ср. pp. 172–173).

О методе интерпретации *pesher* см. библиографию в: *Cross.* The Ancient Library of Qumran, p.218, n. 38; а также: *Lawrence H. Schiffman.* The Halakha at Qumran (Leiden, 1975). О войне между двумя духами см: *Y. Yadin* и *C. Rabin.* The Scrolls of the War, p. 29 sq. et passim; *H.S. van der Ploeg.* Le rouleau de la guerre; *Cross.* op. cit., p. 210 sq. (n. 25, библиография); *S. Shaked.* Qumran et Iran, p. 437 sq.

О фигуре Параклета см. блестящее сравнительное исследование: *O. Betz.* Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften (Leiden-Köln, 1963).

§224. О рабби Йоханане бен Заккае, см. монографии: *Jacob Neusner.* Life of Rabban Yohanan ben Zakkai (Leiden, 1962); Developement of a Legend; Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai (Leiden, 1970). См. также: *N. Sed.* Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohanan ben Zakkai. — *RHR*, 184, 1973, pp. 49–66.

О последствиях разрушения Храма: *G.F. Moore.* Judaisme in the First Centuries of the Christian Era, I-II (Cambridge, Mass., 1927, 1930), I, p. 93 sq., II, p. 3 sq., 116 sq., ср.: *Judah Goldin.* Of change and adaptation in Judaism. — *HR*, 4, 1965, pp. 269–294; *Jacob Neusner.* From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism (Englewood Cliffs, 1973); *Sheldon R. Isenberg.* Power through Temple and Torah in Greco-Roman Period. — *Studies for Morton Smith*, III, pp. 24–52.

О последствиях катастрофы 70 г. для христианства: *L. Gaston.* No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels (Leiden, 1970); *N. Perrin.* The New Testament, pp. 40 sq., 136 sq.

О связях между христианами и евреям: *Robert A. Kraft.* The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity. — *Studies for Morton Smith*, III, pp. 174–199; *Wayne A. Meeks.* Am I Jew? Johannine Christianity and Judaism, ibid., I, pp. 163–186; ср. также: *G.W. Bruchanam.* The Present State of Scholarship on Hebrews, ibid., I, pp. 299–330. О связях между христианами и евреями в Римской Империи: *Marcel Simon.* Verus Israel (P., 1948; 2-e éd., 1964).

Об отсрочке парусии: *Norman Perrin.* The New Testament: An Introduction, pp. 40–51, 197–98; *A.L. Moore.* The Parousia in the New Testament (Leiden, 1966).

Об истоках христологии: *R.H. Fuller.* The Foundation of New Testament Christology (L., 1965); *Martin Hengel.* Der Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und die Jüdisch-hellenistische Religiongeschichte (2-е изд., доп., Tübingen, 1977); *C.F.D. Moule.* The Origin of Christology (N.Y., 1977).

По богословию Нового Завета существует обширная литература. Отметим вводную часть труда: *N. Perrin.* The New Testament (pp. 353–359, библиография) и *Rudolf Bultmann.* Theology of the New Testament, I-II (англ. перевод, N.Y., 1951, 1955; эмоциональная и субъективная работа, но с хорошей критической библиографией, I, pp. 357–358; II, pp. 253–260).

При рассмотрении проблем, поднимаемых в этой главе, не обойтись без библиографии: *Gerhard Delling et alii.* Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900–1970 (2-е éd., B., 1975).

§225. О проникновении восточных культов в Рим и в Римскую империю см: *F. Cumont.* Les religions orientales dans le paganisme romain, 4-e éd., (P., 1929); *A.D. Nock.* Conversion. The Old and the New

in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford, 1933; переизд., 1961), p. 66 sq., 99 sq., 122 sq.; ср. также библиографию к §§205–208.

О «Сивиллиных книгах» см. библиографию к §165, а также: *A. Peretti.* La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica (Florence, 1942); *A. Kurfess.* Die Sibyllinische Weissagungen (Munich, 1951); *V. Nikiprowetzki.* La Troisième Sibylle (P.-La Haye, 1970), особ. гл. VI (La Doctrine), p. 71 sq.; *John J. Collins.* The Sibyllin Oracles of Egyptian Judaism (Missoula, Montana, 1974; учение о «Великом Годе» в эллинистическом мире, p. 101 sq.,). Об апокалиптике и ее связи со школами Мудрости см. библиографию к §§202–204; а также: *J.Z. Smith.* Wisdom and Apocalyptik. — *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* (Missoula, 1975), pp. 131- 156; *John J. Collins.* Cosmos and Salvation; Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age. — *HR* 17, 1977, pp. 121–142.

О IV «Эклоге»: *Ed. Norden.* Die Geburt des Kindes (B., 1924); *J. Carcopino.* Virgile et le mystère de la IV Églogue (P., 1930; доп. изд., 1943); *Henri Jeanmaire.* La Sibylle et le retour de l'âge d'or (P., 1939).

Оба мифа о судьбе Рима рассмотрены в: *Jean Hubaux.* Les grands mythes de Rome (P., 1945) и *Eliade.* Le Mythe de l'éternel retour (нов. изд. 1969), p. 157 sq.

О *Pax Augusta*: *Charles Norris Cochrane.* Christianity and Classical Culture (Oxford-N.Y., 1940; изд. испр. и доп., 1944), pp.1–26.

О религиозных реформах Августа: *Franz Altheim.* A History of Roman Religion (L., 1938), pp. 321–410; idem. La religion romaine antique (франц. перев., 1955), p. 223 sq.

§226. Отличный обобщающий труд по императорской эпохе см.: *R.M. Grant.* Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World (N.Y., 1970).

О культе верховных властителей см. библиографию к §205.

О связях между церковью и империей: *E. Peterson.* Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig, 1935); *G. Kittel.* Christus und Imperator (Stuttgart-Berlin, 1939); *E. Stauffer.* Christus und die Cäsaren, 2-e éd. (Hamburg, 1952); *J.M. Hornus.* Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence (Genève, 1960).

О столкновении христианства и классической традиции: *C.N. Cochrane.* Christianity and Classical Culture (2-e éd., 1944) и *H. Chadwick.* Early Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford, 1966). См. также *W. Jaeger.* Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge, Mass., 1962); *J. Carcopino.* De Pythagore aux Apôtres (P., 1956). *Pierre de Labriolle.* La réaction païenne (5–e éd., P., 1942), книга не утратила ценности.

Об обращении в христианство: *A.D. Nock.* Conversion, p. 187 sq.,

297 sq. (источники и библиография); *Gustave Bardy*. La conversion au christianisme durant les premiers siècles (P., 1949); *A. Tuck*. Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles (P., 1962); *Paul Aubin*. Le problème de la «conversion». Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles (P., 1963).

Об экспансии христианства: *A. von Harnack*. Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten, 4-e éd., (Leipzig, 1924), книга остается незаменимой, см. также: *R. Liechtenhan*. Die urchristliche Mission (Zürich, 1946); *Jean Daniélou, Henry Marrou*. Nouvelle histoire de l'Église, I: des origines à Grégoire le Grand (1963), pp. 112–340.

О гонениях: *P. Allard*. Histoire des persécutions, 5 vol. (3-e éd., P., 1903–1908), изд. несколько устаревшее, но полезное *H.C. Babut*. L'Adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien (P., 1916); *H. Grégoire*. Les persécutions dans l'Empire romain (Bruxelles, 1951, 2-e доп. изд., 1964); *J. Moreau*. Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain (1956; замечательный синтез); *W.H.C. Frend*. Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford, 1965); *G.E.M. de Ste Croix*. Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*, 26, 1961, pp. 6–31. См. также: *N.H. Baynes*.The Creat Persecution. — *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, pp. 646–77; *G.E.M. de Ste Croix*. Aspects of the Great Persecution. — *Harvard Theological Review*, 47, 1954, pp. 75–113.

Наиболее известные апологеты: Теофил Антиохийский (ок. 180 г.), автор труда A Autolycos, сириец Татиан (ок. 165 г.), Тертуллиан (Apologeticum был составлен в 197 г.), Минуций Феликс (автор Octavius) и, конечно, Юстин Мученик.

Об апологетах: *M. Pellegrino*. Gli Apologetici del II–o secolo 2-e éd., (Brescia, 1943); idem. Studi sull'antica Apologetica (Roma, 1947); *E.R. Goodenough*. The Theology of Justin Martyr (Iéna, 1923); *W.H. Shotwell*. The Exegesis of Justin (Chicago, 1955); *P. Prigent*. Justin et l'Ancient Testament (1964).

Из обширной литературы по апостольскому преданию отметим: *R.P.C. Hanson*. Tradition in the Early Church (L., 1963). *M. Pellegrino*. La tradizione nel Cristianesimo antico (Torino, 1963). Точка зрения католиков представлена, inter alia, в: *A. Deneppe*. Der Traditionsbegriff (Münster, 1947) и *Yves Congar*. La tradition et les traditions (P., 1960); о позиции протестантского богословия см: *O. Cullmann*. La Tradition (Neuchâtel-P., 1953), *E. Flessemann-Van Leer*. Tradition and Scripture in the Early Church (Assen, 1954) и *G.G. Blum*. Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus (B., 1963); ср. также: *A. Ehrhardt*. The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church (L., 1953; англиканская позиция).

Георг Куммель в кн. Das Neue Testament: Geschichte der

Erforschung seiner Probleme (1970; англ. пер. The New Testament: The History of Investigation of its Problems, Nashvile-N.Y., 1972; pp. 407–465) недавно пересмотрел историю новозаветных исследований. Сжатый обзор см.: *R.M. Grant.* The Formation of the New Testament (L., 1965); тот же автор опубликовал более обстоятельный труд: Historical Introduction to the New Testament (N.Y.-Evanston, 1963). См. также: *A. Riesenfeld.* The Gospel Tradition and his Beginnings (L., 1957) и библиографию к §221 и сл.

§227. Источники по эзотерике (тайное обучение и ритуалы) в нормативном иудаизме и в сектах, у ессеев, самаритян, фарисеев см. в: *Morton Smith.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge, Mass., 1973), pp. 197–99; работа ценна своей обширной документацией; но основной тезис автора (инициатическое крещение, осуществленное Иисусом, и либертинистские практики, которые предполагались этой тайной традицией) экзегеты, как правило, отвергают. См.: ibid., p. 199 sq., анализ письменных источников о тайном обучении Иисуса.

Об иудейской эзотерике см.: *G. Scholem.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition (N.Y., 1966); idem. Jaldabaoth reconsidered. — *Mélanges H.-Ch. Puech*, pp. 405–421; *Jean Daniélou.* Théologie du Judéo-christianisme (P., 1957), p. 121 sq. См. также: *Morton Smith.* Observations on *Hekhalot Rabbati.* — *Biblical and other Studies*, ed. *A. Altmann* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 142–160; *James M. Robinson* (ed.). Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts (Berkeley, 1975).

Отец Жан Даньелу исследовал источники христианского эзотеризма в своем труде Les traditions secrètes des Apôtres. — *Eranos-Jahrbuch*, 31, 1962, pp. 199–215. Для него «эзотерические традиции апостолов — это перенос в христианство иудейской эзотерики, которая существовала во времена апостолов и которая имеет отношение к ограниченной области тайн небесного мира» (op. cit., p. 211). См. также: *G. Quispel.* Gnosis and the new Sayings of Jesus. — *Eranos-Jahrbuch*, 38, 1969, pp. 261–295.

О христианском гнозисе: *J. Dupont.* Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul (Louvain, 1949); *Stanislas Lyonnet.* Saint Paul et le gnosticisme. L'Épître aux Colossiens. — *Origini dello Gnosticismo*, pp. 538–531; *H.J. Schoeps.* Aus frühchristlicher Zeit (Tübingen, 1950); idem. Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis (Tübingen, 1956); *H.B. Bartch.* Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen (Gütersloh, 1940). См. также: *M. Simonetti.* Testi gnostici cristiani (Bari, 1970) и библиографию к §221.

§228. За последние 40 лет в области исследований гнозиса и гностицизма был достигнут значительный прогресс; однако еще не разрешена проблема истоков течения, определяемого словом «гности-

цизм». Для Адольфа Гарнака (A. Harnack) гностицизм в том виде, в каком он проявился во II в. н. э., представляется жесткой эллинизацией христианства («eine akute Hellenisierung des Christentum»). Для христианских богословов — прежде всего для Иринея Лионского и Ипполита Римского гностицизм — это дьявольская ересь, происходящая от искажения христианского вероучения под влиянием греческой философии. Но в актуальном и по сей день фундаментальном труде Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen, 1907) Вильгельм Буссе (Wilhelm Bousset) предлагает полностью противоположное объяснение: анализируя в компаративистской перспективе специфические для гнозиса темы (дуализм, понятие Спасителя, экстатическое вознесение души), он видит в них иранские истоки. Таким образом, для Буссе гностицизм представляет собой дохристианский феномен, который включает в себя также и христианство. Рейценштейн развивает и уточняет эту гипотезу в многочисленных трудах, самым главным из которых является Das iranische Erlösungsmysterium (Leipzig, 1921). Рейценштейн реконструировал иранский миф о «спасенном Спасителе», ярче всего выраженный в «Гимне о Жемчужине» из Деяниях Фомы (ср. §230). Постулат об иранском происхождении гнозиса, подвергнутый критике со стороны некоторых ориенталистов и историков религий, был принят и разработан Виденгреном; см.: *G. Widengren*. Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions. — *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, Leiden, 1967, pp. 28–60), в котором шведский ученый разбирает и другие новейшие гипотезы.

Труд: *Hans Jonas*. The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the beginnings of Christianity (Boston, 1958; доп. изд., 1963) является фундаментальным для глубокого философского анализа «гностического феномена». Йонас — первый из историков философии, кто вслед за *H. Leisegang u Simon Pétrement* исследовал гностицизм; кн.: H.Leisegang. La Gnose (Leipzig, 1924; 3-e éd. 1941; франц. перев., 1951) полезна из-за большого объема цитируемого текстового материала. Труд *Simone Pétrement* носит название Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens (P., 1947). Что же касается начала гностического движения, Йонас различает два типа гнозиса, возникших в разных культурных контекстах: сирийско-египетский и иранский (эту гипотезу подверг критике *Виденгрен*. op. cit., p. 38 sq.).

Кн.: *Robert M. Grant*. Gnosticism and Early Christianity (N.Y., 1959), представляет собой прекрасное введение; оно ценно для глубокого анализа некоторых гностических систем. Грант объясняет появление гностицизма кризисом иудейской апокалиптической мысли после катастрофы 70-х годов. Эта гипотеза, принятая среди прочих отцом Жаном Даньелу, подверглась критике, *inter alia*, в: *Jacob Neusner*. Judaism in late Antiquity. — *Judaism*, 15, 1966, 230–240, p. 236 sq.

По *Giles Quispel,* гнозис является универсальной религией (ср.:

Gnosis als Weltreligion, Zürich, 1951), но различные гностические системы II в. проистекают из иудейских и иудео-христианских апокалиптических умозрений (ср. его работы, собранные в: Gnostic Studies, I-II, Leiden, 1973).

Огромный вклад в историю и феноменологию гнозиса внес *Анри Шарль Пюэш*, чьи труды, публиковавшиеся с 1934 г. в различных научных изданиях и в *L'Annuaire du Collège de France*, недавно были переизданы под общим названием En Quête de la Gnose: I. La Gnose et le Temps; II. Sur l'Évangile selon Thomas (P., 1978). Особо упомянем исследования о Плотине, о феноменологии гнозиса и о гнозисе и времени (I, pp. 55–116, 185–214, 215–270)*[139].

Хороший разбор проблемы см. в: *R. Mc L. Wilson.* The Gnostic Problem (L., 1958); автор анализирует главным образом наличие иудейских и христианских элементов в различных гностических школах. Ср. также его доклад Gnosis, gnosticism and the New Testament. — *Le Origini dello Gnosticismo* (Colloque de Messine), pp. 515–527.

Участники Международного коллоквиума по происхождению гностицизма внесли предложение разграничить термины *гнозис* и *гностицизм:* гностицизм означает «определенный свод систем II в. н.э., который все согласились называть этим термином». Гнозис же означает «знание божественных тайн, предназначенное для избранных» (*Origini dello Gnosticismo*, p. XXIII). Мессинский коллоквиум предоставил возможность еще раз сравнить различные гипотезы происхождения гностицизма. В своей работе: Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme. — *Origini*, pp. 716–746, — *Ugo Bianchi* предложил вариант морфологии гностических тем, проанализировав их географическое распределение и возможные исторические связи. См. того же автора: Le problème des origines du gnosticisme (ibid., pp.1–27).

Из многочисленных докладов на Мессинском коллоквиуме отметим: *H. Jonas.* Delimitation of the gnostic phenomenon — typological and historical. — *Origini*, pp. 90–108; *A. Bausani.* Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi (ibid., pp. 251–264); *G. Gnoli.* La gnosi iranica. Per una impostazione del problema (ibid., pp. 281–290; автор исследует главным образом манихейство); *R. Grahay.* Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique (pp. 323–339); *M. Simon.* Éléments gnostique chez Philon (pp. 359–376); *H. Ringgren.* Qumran and gnosticism (pp.379–388); *H.J. Schoeps.* Judenchristentum und Gnosis (pp. 528–537); *G. Quispel.* Makarius und das Lied von der Perle (pp. 625–644).

О Плотине и гнозисе, см.: *H.-Ch. Puech.* En quête de la Gnose, I, pp. 55–116; о связях между платоновским дуализмом (особенно в интерпретации Плотина) и дуализмом гностического толка см.:

E.R. Dodds. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantin (Cambridge, 1965), pp. 24 sq., 83 sq.

Историю гностических рукописей, найденных в глиняном сосуде в Наг Хаммади (Верхний Египет), — с перипетиями их приобретения, расшифровки и публикации, — см. в: *Jean Doresse.* Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte. I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion (P., 1958), p.133 sq.; новые подробности изложены в: *John Dart.* The Laughing Savior (N.Y., 1976). См. также *James R. Robinson.* The Jung Codex: The Rise and Fall of the Monopoly. — *Religious Studies Review*, 3, 1977, pp. 17–30. Полное издание The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices было завершено в 1976 г. Критические издания части текстов, с переводом и комментарием, печатаются начиная с 1956 г., но единственным полным переводом (к сожалению, без примечаний и комментария) является издание: The Nag Hammadi Library под редакцией *James M. Robinson* (N.Y., 1977).

Библиотека, найденная в Наг Хаммади, вызвала лавину исследований. См.: *David M. Scholer.* Nag Hammadi Bibliography 1948–1969 (Leiden, 1971) и ежегодные издания *Novum Testamentum.* В высшей степени квалифицированный анализ новых публикаций — критических изданий, переводов и работ по истории и экзегезе текстов см. в: *Carsten Colpe.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. — *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16, 1973, pp. 106–126; 17, 1974, pp. 109–125; 18, 1975, pp. 144–165; 19, 1976, pp. 120–138*[140].

Среди работ, посвященных анализу и интерпретации новых текстов, назовем *W.C. van Unnik.* Newly Discovered Gnostic Writings (Naperville, 1960); *Alexander Böhlig.* Mysterion und Wahrheit (Leiden, 1968), pp. 80–111, 119–161; Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig (ed. *Martin Krause,* Leiden, 1972); *M. Tardieu.* Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), P., 1974. См. также работы *Henry-Charles Puech*, собранные во втором томе его кн. En quête de la Gnose: Sur l'Évangile selon Thomas (P., 1978). Там же — перевод (pp. 11–32) Евангелия от Фомы (опубликованный впервые, с критическим аппаратом и комментарием, в 1959 г.). Еще один подробно откомментированный перевод см.: *Jean Doresse.* L'Évangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus (P., 1959). Ср. также превосходный комментарий: *J.-E. Ménard.* L'Évangile selon Thomas (Leiden, 1975). Об этом знаменитом тексте см. также: *Robert M. Grant.* The Secret Saying of Jesus (N.Y., 1960); *R. Mc L. Wilson.* Studies in the Gospel of Thomas (L., 1960); *B. Gartner.* The Theology of the Gospel of Thomas (L., 1961).

Одним из наиболее спорных и многократно переводимых текстов

является Евангелие Истины; ср. перевод *W.W. Isenberg* в кн.: *R.M. Grant.* Gnosticism, pp. 146–161; и перевод Goerge W. MacRae в кн.: *J.M. Robinson.* The Nag Hammadi Library, pp. 37–49.

О Евангелии Филиппа (Nag Hammadi Library, pp. 131–151, перев. *W.W. Isenberg*) см.: *R. Mc L. Wilson.* The Gospel of Philip (L., 1962); *J.-E. Ménard.* L'Évangile selon Philippe (P., 1967).

За последние пятнадцать лет было опубликовано большое количество переведенных и аннотированных антологий гностических текстов. Укажем следующие: *Robert M. Grant.* Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian period (N.Y., 1961); *Werner Foerster.* Die Gnosis, I-II (Zürich, 1969, 1971).

§229. О Симоне Волхве см.: *Grant.* Gnosticism and Early Christianity, pp. 70–96; *H. Leisegang.* La Gnose, pp. 48–80; *L. Cerfaux.* Simon le magicien à Samarie. — *Recherches de Science religieuse*, 27, 1937, p. 615 sq.; *L.H. Vincent.* Le culte d'Hélène à Samarie. — *Revue Biblique*, 45, 1936, pp. 221 sq.; *H. Jonas.* The Gnostic Religion, pp. 103–111, 346 (библиография).

О происхождении легенды о докторе Фаусте ср.: *E.M. Butler.* The Myth of the Magus (Cambridge, 1948); *Gilles Quispel.* Faust: Symbol of Western Man. — *Eranos Jahrbuch*, 35, 1966, pp. 241–265, перепечат. в: *Gnostic Studies*, II (Leiden-Istambul, 1973), pp. 288–307.

Произведение Маркиона «Antithèses» утрачено, но его суть известна нам по трактату Тертуллиана «Adversus Marcionen». Многие ортодоксальные писатели отвергли маркионизм; среди них: Юстин, Ириней и Дионисий из Коринфа.

Кн.: *Adolph von Harnack.* Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott (Leipzig, 2-e éd., 1924), остается непревзойденной; см. также: *E.C. Blackmann.* Marcion and his influence (L., 1948); *H. Leisegang.* La Gnose, pp. 185–191; *Hans Jonas.* The Gnostic Religion, pp. 130–146; *Grant.* Op. cit., p. 121 sq.

О неортодоксальном иудео-христианстве: *J. Daniélou.* Théologie du Judéo-Christianisme (Tournai, 1958), pp. 68–98; о Серинтии: ibid., pp. 80–81. О Карпократе: *H. Leisegang.* La Gnose, pp. 176 sq.; *Morton Smith.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, pp. 261–278. О Василиде: *Leisegang.* La Gnose, pp. 136–175; *Willson.* The Gnostic Problem, p. 123 sq.; *Grant.* Op. cit., p. 142 sq.

О Валентине и его школе: *F.M. Sagnard.* La gnose valentinienne et le temoignage de saint Irénée (P., 1947); *A. Orbe.* Estudios valentinianos, I-IV (Rome, 1955–1961; выдающееся компаративистское исследование по гностическому и христианскому богословию); *H. Jonas.* The Gnostic Religion, pp. 174–205; ср. также библиографию по Евангелию Истины. Среди писаний, относящихся к валентинианской школе, следует упомянуть трактат De Resurrectione (Epistula ad Rheginum); мы пользуемся переводом и комментарием *Malcolm Lee Peel.* The

Epistle to Rheginos. A Valentinian letter on Resurrection (Philadelphia, 1969). Этот небольшой текст (неполных восемь страниц) особенно важен, потому что это первый гностический документ из Наг Хаммади, посвященный индивидуальной эсхатологии (т.е. смерти и «пакибытию», загробной жизни личности).

Валентин — единственный из гностических учителей, чьи ученики известны по имени. Один из них, Ираклион, составил первый комментарий на Евангелие от Иоанна; Ориген ответил своим комментарием. Впрочем, именно ученики Валентина развили его систему так, что трудно представить себе подлинные очертания первоначального учения. О различных образах валентинианской теологии см.: *R. Grant.* Gnosticism and Early Christianity, p. 134 sq.

О гностических сектах либертинцев и, прежде всего, фибионитов (оргии которых были описаны *Епифанием*: Panarion, 26,17: I sq.) см.: *Stephen Benko.* The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius, Vigiliae Christianae, 2, 1967, pp. 103–119; *Alfonso M. di Nola.* Parole Segrete di Gesù, pp. 80–90; *Eliade.* Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions (Chicago, 1976), p. 109 sq., 139–140.

На юге Ирана еще существует гностическая секта мандеев, насчитывающая от 13 до 14 тыс. человек. Их название происходит от слова mandāyê (гностики). Мы располагаем большим количеством трудов: обе книги Ginzā («Сокровище»), Книга Иоанна, канонический сборник молитв и другие культовые тексты, добытые, главным образом, благодаря энтузиазму и энергии леди Дровер (*E.S. Drower*). Вполне возможно, что религиозные практики мандеев (в первую очередь, крещение и заупокойная служба), так же как и их теология, восходят к очень древнему периоду, предшествующему проповеди Иисуса Христа. Однако истоки и история секты еще недостаточно изучены. Скорее всего, речь идет о некоей еретической иудейской секте, находящейся в оппозиции к ортодоксальному иудаизму и в сильной степени затронутой гностическими и иранскими идеями. Как пишет Курт Рудольф, «это ответвление, построенное как секта баптистов-крестильников иудео-сирийского гностического толка, замкнутая община со своим языком, сохранившая до наших дней чрезвычайно ценные документы исчезнувшей веры».

Широко представлены тексты и критические исследования, см.: *E.S. Drower.* The Mandaens of Irak and Iran (Oxford, 1937; переизд., Leiden, 1962); *K. Rudolph.* Mandäische Quellen. — *Die Gnosis*, ed. *W. Foerster*, II, Zürich, 1971, pp.171–418; idem. Die Mandäer, I-II (Göttingen,1960–61); см.также: idem. La religion mandéenne. — *Histoire des Religions* (ed. *H.-Ch. Puech*), II (P., 1972), pp. 498–522.

§230. «Гимн о Жемчужине» послужил поводом для продолжительной дискуссии. Идею об иранском происхождении мифа поддерживали: *R. Reitzenstein.* Das iranische Erlösungsmysterium (Bonn, 1921), p. 72

sq.; *C. Widengren.* Der iranische Hintergrund der Gnosis, p. 105 sq. — *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, 4, 1952, pp. 97–114; idem. Religionsphänomenologie (B., 1969), p. 506 sq. Хороший анализ дан в: *Jonas.* The Gnostic Religion, p. 116 sq.; *Erik Peterson.* Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rome-Fribourg, 1959), p. 204 sq.; *Alfred Adam.* Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse Vorchristlicher Gnosis, B., 1959; *H.-Ch. Puech.* En quête de la Gnose, II, p. 118 sq., 231 sq. См. также: *A.T. J. Klijn.* The so-called Hymn of the Pearl. — *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 154–64; *G. Quispel.* Makarius, das Thomaseangelium und das Lied von der Perle (Leiden, 1967).

О символике жемчуга в древних и восточных культурах: *Eliade.* Images et Symboles, pp. 164–198; *M. Mokri.* Les Symboles de la Perle. — *JA*, 1960, pp. 463–481. По поводу отождествления с Христом у христианских богословов, см.: *C.M. Edsman.* Le baptême de feu (Leipzig-Uppsala, 1940), p. 190 sq.; *Eliade.* Images et Symboles, p. 195 sq.

Легенды о Машендранате и о потере им памяти разобраны в нашей книге Le Yoga, p. 308 sq.; см. библиографию источников: ibid., p. 403. Темы изгнания, пленения на чужбине, посланца, который пробуждает пленника и берется сопровождать его в пути, содержатся в небольшой работе: *Sohrawardî.* Récit de l'exil occidental (см. ее превосходный анализ в: *Henry Corbin.* En Islam iranien, II (1971), pp. 270–294.

О мифе о «Спасенном Спасителе» см. работы Рейценштейна и Виденгрена, указанные выше; ср. также критические исследования: *C. Colpe.* Die religionsgeschichtliche Schule (Göttingen, 1961).

О типичных для гностицизма образах и символах см.: *Hans Jonas.* The Gnostic Religion, pp. 48–99; *G. Mac Rae.* Sleep and awakening in gnostic texts. — *Origini dello Gnosticismo*, pp. 496–510); *H.-Ch. Puech.* En quête de la gnose, II, p. 116 sq. См. также: *Eliade.* Aspects du mythe (P.. 1963), p. 142 sq.

§231. История исследования манихейства представляет собой значительную главу в европейской истории идей; стоит лишь вспомнить философский интерес и горячие дискуссии, вызванные выходом труда: *Isaak Beausobre.* l'Histoire critique de Manichée et du Manichéisme (2 vol., Amsterdam, 1734–1739) и статьями *Bayle* в его Dictionnaire; см.: *J. Ries.* Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453–482; 35, 1959, pp. 362–409; о работах, опубликованных в XX в., ср.: *H.S. Nyberg.* Forschungen über den Manichaïsmus. — *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, pp. 70–91; *Raoul Manselli.* L'eresia del male (Napoli, 1963), pp. 11–27. Лучшим общим обзором по-прежнему остается кн.: *H.-Ch. Puech.* Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine (P., 1949), примечания (pp. 98–195) дают превосходную документацию. Тот же автор излагает новый синтез в главе Manichéisme. — *Histoire des Religions*, II, 1972, pp. 523–645. См.

также: *G. Widengren.* Mani und der Manichäismus (Urban-Bücher 57, Stuttgart, 1962; мы приводим англ. пер., Mani and Manichaeism, L.-N.Y., 1965)*[141]; *O. Klima.* Manis Zeit und Leben (Praha, 1962); *Francois Decret.* Mani et la tradition manichéenne (P., 1974).См. также: *A.V.W. Jackson.* Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments (N.Y., 1932); *A.H. Schaeder.* Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. — *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1924–25 (Liepzig, 1927), pp. 65–157; *U. Pestalozza.* Appunti sulla vita di Mani. — *Reale Istituto Lombardo di Lettere*, Serie II, vol. 67, 1934, pp. 417–479, перепечат. в: idem. Nuovi Saggi di religione mediterranea, (Firenze, 1964, pp. 477–523). Библиографию недавно изданных трудов см.: *L.J.R. Ort.* Mani. A Religiohistorical Description of his Personality (Diss., Leiden, 1967), pp. 261–277; *Puech.* Le manichéisme, pp. 637–645.

Эпизод с Патеком, который услышал голос, дошел до нас в изложении *Ibn an-Nadîm* (Fihrist, pp. 83–84, перев. Flügel). Дискуссию об источниках по секте баптистов-крестильников, в которой произошло обращение Патека, см.: *Puech.* Le Manichéisme, pp. 40–42, и прим. 146–156; *G. Widengren.* Mani, pp.24–26.

Недавно открытый греческий Кодекс (сирийского происхождения, V век) позволяет установить, о какой секте крестильников идет речь: это елказаиты, гностическое иудео-христианское движение, основанное Елкаем во времена правления Траяна. См: *A. Henrichs, L. Koenen.* Ein griechischer Mani-Codex. — *Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik*, 5, 1970, pp. 97–216; *Hans J. W Drijvers.* Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. — *Mélanges... Henry-Charles Puech*, 1974, pp. 471–486; *Giles Quispel.* Mani the Apostle of Jesus Christ. — *Epektasis. Mélanges... Cardinal Jean Daniélou*, 1972, pp. 667–672; *R.N. Frye.* The Cologne Greek Codex about Mani. — *Ex Orbe Religionum* (Festschrift *G. Widengren*), I, pp. 424–429; *F. Decret.* Mani, pp. 48 sq.

Два откровения были занесены Мани в его книгу «Шапураган» (Shâbuhragân), (ср. *al-Bêrûnî.* Chronology of Ancient Nations, перев. Edward Sachau, L., 1879, p. 190). Согласно коптскому трактату «Кефалайа»*[142], Мани получил одно-единственное откровение в возрасте двенадцати лет: Святой Дух, Параклет, обещанный Иисусом, снизошел на него и открыл ему «тайну», долгое время остававшуюся сокрытой, а именно, о противостоянии Света и Тьмы, происхождении мира, сотворении Адама — суть того, что позднее станет основой манихейского вероучения; ср.: Kephalaia (= *H.J. Polotsky.* Manichaeische Handschriften, I, Stuttgart, 1934), ch. I, pp.14–15.

О дате разговора с Шапуром I, ср.: *Puech.* Op. cit., p. 46 и прим. 179–184; дата 9 апреля была вычислена *S.H. Taqizadeh.* О последнем путешествии Мани ср.: *W.B. Henning.* Mani's last journey. — *BSOAS*, X, 1942, pp. 941–953. Что касается варварской расправы с Мани (с него

якобы заживо содрали кожу и т.д.), то их подлинность вызывает сомнения; ср.: Puech. pp. 54–56.

§232. Писания Мани были проанализированы в: *P. Alfaric.* Les Écritures manichéennes, I–II, P., 1918–1919; о последующих исследованиях и публикациях (*F.W.K. Müller, E. Chavannes, P. Pelliot, W.B. Henning* и др.) см.: *Puech.* Le Manichéisme, p. 144 sq. (n. 240 sq.), idem. — *Histoire des Religions*, II, p. 547 sq., *Widengren.* Op. cit. pp.151–153; ср. также: *Ort.* Mani, p. 32 sq. Кроме «Шапурагана», посвященного Шапуру и написанного на среднеперсидском, Мани написал еще на сирийском или на восточно-арамейском «Живое Евангелие», «Книгу тайн», «Pragmateia» (или Трактат), «Сокровище жизни», «Книгу Исполинов» и «Послания» (*Puech.* Le Manichéisme, p. 67 и n. 262). Среди приписываемых пророку текстов наиболее важным считается «Кефалайа», или «Главы». Переведенные тексты с комментариями см. в: *A. Adam.* Texte zum Manichäismus (B., 1954); *C.R.C. Allbery.* A Manichaean Psalm-Book (Stuttgart, 1938); *E.M. Boyce.* The Manichaean Hymn Cycles in Parthian (Oxford, 1954); *H.J. Polotsky.* Manichäische Homilien (Stuttgart, 1934); *H.J. Polotsky* and *A. Böhlig.* Kephalaïa (Stuttgart, 1940); *F. Decret.* Mani, p. 58 sq. et passim.

§233. Миф представлен в: *Puech.* Le Manichéisme, pp. 74–85; *Widengren.* Op. cit., pp. 43–69, *Hans Jonas.* The Gnostic Religion (2-e éd., Boston, 1963), pp. 209–231. Настаивая на иранском характере манихейства (см. также Les religions de l'Iran, pp. 331–341), Виденгрен дал убедительный анализ месопотамских аналогов некоторых персонажей и эпизодов мифа; ср.: Mesopotamian Elements in Manichaeism (Uppsala, 1946), pp. 14–21, 25, 53 (Матерь Жизни), p. 31 sq. (Князь Тьмы), p. 74 sq. (Посланник) и т.д. См. также: *W.B. Henning*, Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus. — *NGWG*, 1932, pp. 214–228; idem. A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony. — *BSOAS*, 12, 1948, pp. 306–318; *A.V.W. Jackson.* The Doctrine of the *Bolos in* Manichaean Eschatology. — *JAOS*, 58, 1938, pp. 225–234; *Hans J.W. Drijvers.* Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus. — *Mélanges... Henri-Charles Puech*, pp. 459–469.

О «Князе Тьмы» см. содержательную работу: *H.-Ch. Puech.* Le Prince des Ténèbres et son Royaume, Satan (P., 1948), pp. 136–174. Об эпизоде «соблазнения архонтов» ср.: *F. Cumont.* Recherches sur le Manichéisme, I (Bruxelles, 1908), pp. 54–68, и *Puech.* Le Manichéisme, p. 172 (n. 324). О равнозначности света (разума) и *semen virile* ср.: *Eliade.* Spirit, Light and Seed. — *History of Religions*, II, August, 1971. По мифу о происхождении растений из семени первородного Существа ср.: *Eliade.* Zalmoxis, 3, 1940–42, pp. 3–48; idem. Gayomart et la Mandragore. — *Ex Orbe Religionum*, II, pp. 65–74; idem. Adam, le Christ et la Mandragore. — *Mélanges... H.-Ch. Puech*, pp. 611–616.

§234. Образ *Jesus Patibilis* и, главным образом, представление о

том, что выпечка хлеба — грех, так как предполагает «причинение боли» злакам (ср.: *Puech.* Le Manichéisme, p. 90), напоминает некоторые архаические верования, соответствующие типу религиозности земледельческих культур (§11 sq.).

О распространении манихейства: *U. Pestallozzi.* Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali. — *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Série II, vol. 57, 1934, pp. 417–479 (перепеч. в *Nuovi Saggi di Religione Mediterranee*, pp. 402–475); *G. Messina.* Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antica (Roma, 1947); *H.S. Nyberg.* Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus. — *OLZ*, 32, 1929, cols. 425–441; *O. Maenchen-Helfen.* Manichaeans in Siberia (Univ. of California Publications in Semitic Philology, XI, 1951, pp. 311–326); *M. Guidi.* La lotta tra l'Islam et il Manicheismo (Roma, 1927); *W.B. Henning.* Zum zentralasiatischen Manichäismus. — *OLZ*, 37, i934, col. 1–11; idem. Neue Materialen zur Geschichte des Manichäismus. — *ZDMG*, 40, 1931, pp. 1–18. Кн.: *E. de Stoop.* Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain (Gand, 1909) устарела; см. более свежую библиографию в: *Puech.* Op. cit., p. 148, n. 257 и *Widengren.* Mani, pp. 155–157. Ср.: *P. Brown.* The Diffusion of Manicheism in Roman Empire. — *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, pp. 92–103; *F. Decret.* Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine (P., 1970). Библиографию по движению, называемому «неоманихейством», см.: т. III, гл. XXXVI.

§235. О древнееврейской религиозной мысли см.: *Claude Tresmontant.* Essai sur la pensée hébraïque (P., 1953); о библейской структуре христианской теологии см.: idem. La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (P., 1961), p. 21 sq. На тему «по образу и подобию Божию» см.: *J.Jervell.* Imago Dei, Gen. I, 26 f, im Spätjudentum, in der Gnosis, und in den paulinischen Briefen (Göttingen, 1960).

О разногласии в определении «ортодоксии»: *Walter Bauer.* Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen, 1939; 2-е éd. 1964; англ. перев.: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, 1971); *E.H.W. Turner.* The Pattern of the Christian Truth (L., 1954); *M.Simon* et *A.Benoit.* Le Judaïsme et le Christianisme antique (P., 1968), pp. 289–300. Бенуа замечает (стр. 300): «Отныне и впредь необходимо отказаться от упрощенного и монолитного взгляда на происхождение христианства. Хотя христианство всегда апеллировало к вере в Христа, оно никогда не выражало ее в единой и неизменной форме — достаточно вспомнить о том, какие разные теологии мы находим в самом Новом Завете: богословие Павла, богословие Иоанна...»

§236. Об акватическом символизме и соответствующей мифологии: *Eliabe.* Traité, §§64, 65; Images et Symboles p. 99 sq. О символике христианского крещения: *J. Daniélou.* Sacramentum futuri (P., 1950),

pp. 13–20, 55–85; Daniélou. Bible et Liturgie (1951), pp. 29–173; *Hugo Rahner.* Greek Myth and Christian Mystery (L., 1963), pp. 69–88.

О символике андрогина в раннем христианстве и у гностиков: *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne (P., 1962), p. 128 sq; см. также: *A. di Nola.* Parole Segrete di Gesù (Turin, 1964), p. 60 sq.; *Wayne A. Meeks.* The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. —*HR* 13 (1974):165–208 (обширная библиография); *Derwood Smith.* The Two Made One: Some Observations on Eph. 2:14–18. — *Ohio Journal of Religious Studies* 1 (1973); pp. 34–54; *Robert Murray.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition (Cambridge, 1975), p. 301 sq. Хорошую антологию текстов выпустил Эрнст Бенц: *Ernst Benz.* Adam: Der Mythus des Urmenschen (München, 1955). Из современных авторов упомянем католического богослова Георга Кепгена, который не только Христа, но и саму церковь и священников считает андрогинными: *Georg Koepgen.* Die Gnosis des Christentums (Salzburg, 1939), p. 316 sq. Сходные взгляды высказывает и Николай Бердяев: совершенный человек грядущего будет андрогином, каким был и Христос. — *The Meaning of the Creative Act* (1916; англ. пер. 1955, p. 187)*[143].

О символизме Космического Древа и Центра мира см.: *Eliabe.* Traité, §99 sq.; О символизме Креста как Космического Древа или Древа Жизни см. ссылки в: Images et Symboles, p. 213 sq.; добавим: *H. Rahner.* Greek Myth and Christian Mystery, pp. 46–68 («The Mystery of the Cross»).

О «черепе Адама», похороненном на Голгофе и окропленном кровью Спасителя, см.: The Book of the Cave of Treasures, перевод с восточно-арамейского *E.A.W. Budge* (L., 1927), p. 53.

О чудесных растениях, по легенде, растущих под Крестом: *Eliade.* La Mandragore et les Mythes de la 'naissance miraculeuse'. — *Zalmoxis* 3 (1940–42); pp. 3–48 (библиографические указания, pp. 44–45) и *Eliade.* Adam, le Christ et la Mandragore. — *Mélanges... H.-Ch. Puech* (P., 1974), pp. 611–16.

Легенду о происхождении виноградной лозы из крови Спасителя см.: *Eliade.* La Mandragore, p. 24 sq.; *N.Cartojan.* Cărţile populare în literatura românească, v. 2, 2-e éd., (1973), p. 113 sq.

Легенды о происхождении елея («снадобья жизни») в древнесирийской литературе, в мандеизме и манихействе см.: *G. Widengren.* Mesopotamian Elements in Manichaeism (Uppsala, 1946), p. 123 sq. и *Robert Murray.* Symbols in Church and Kingdom, p. 95 sq., 320 sq.

О бытовании аналогичных легенд (Сет и Крест, поиски мира и елея и т.п.) на Западе см.: *Esther Casier Quinn.* The Quest of Seth for the Oil of Life (Chicago, 1962).

§237. Длительный и сложный процесс усвоения иудаизмом языческой религиозной иконографии и ее символики в эллинистиче-

скую и римскую эпоху блестяще представлен Эдвином Гуденафом в двенадцати томах его *opus magnum*: *Edwin R.Goodenough.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period (N.Y., 1953–65). Ср. также: *Morton Smith.* The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols. — *BJRL* 40 (1958): 473–512.

О «космическом христианстве» см.: *Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan (P., 1970), ch. 7.

О дуалистических космогониях, зафиксированных в фольклоре Восточной Европы, см.: De Zalmoxis, ch. 3.

Проблему иранского вклада в христианство кратко представляет Дюшен-Гийемен: *J.Duchesne-Guillemin.* La Religion de l'Iran ancien (P., 1962), p. 264 sq. (см. библиографию, p. 264, nn. 2–3).

Самые ранние христианские источники, говорящие, что Иисус Христос родился в пещере, — это Протоевангелие Иакова (18:1 и далее), а также Юстин Мученик и Ориген. Юстин нападает на посвященных в мистерии Митры, которые, «подстрекаемы дьяволом, посмели совершать свои обряды в месте, называемом ими *speleum* (Dialogue avec Tryphon, ch. 78). Эта критика доказывает, что еще во II в. христиане чувствовали сходство между *speleum* Митры и пещерой в Вифлееме.

Об «Opus imperfectum in Matthaeum» и о «Хрониках Зукнина» см.: *Ugo Monneret de Villard.* Le leggende orientali sui Magi evangelici (Roma, 1952), p. 62 sq.; *G. Widengren.* Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opland, 1960), p. 70 sq; *Eliade.* Méphistophélès et l'Androgyne (P., 1962), p. 60 sq.

§238. Взлету христианского богословия посвящена обширная литература. См. библиографические указания в: *J.Daniélou et H. Marrou.* Nouvelle Histoire de l'Église, vol. 1, pp. 544–55. Отметим: *J.Daniélou.* Message évangélique et Culture hellénistique aux II-e et III-e siècles (Tournai, 1961); *M.Werner.* Die Entstehulng des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargesellt, 2-e éd. (Tübingen, 1954); *H.A. Wolfson.* The Philosophy of the Church Fathers (Cambridge, Mass., 1956); *E.F. Osborne.* The Philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge, 1957); *J.Daniélou.* Origène (P., 1950); *H. de Lubac.* Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène (P., 1950); *H. Crouzel.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène (P., 1956); *A. Houssiau.* La Christologie de saint Irénée (Louvain, 1955); *A. Benoit.* Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie (P., 1960); *R.P.C. Hanson.* Origen's Doctrine of Tradition (L., 1954); *C. Tresmontant.* La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (P., 1961).

Об Арии и Никейском соборе: *H. Marrou.* — Histoire de l'Eglise, vol.1, p.290 sq., 551–53 (библиография); *W. Telfer.* When did the Arian

Controversy Begin? — *Journal of Theological Studies* (L.) 47 (1946): pp. 129–42; 48 (1949): pp. 187–91.

О Мариологии: *F. Braun.* La mère des fidèles; Essai de théologie johannique (P., 1953); *J. Galot.* Mary in the Gospel (1964); *Karl Rahner.* Mary, Mother of the Lord (1958); *E. Schillebeeckx.* Mary, Mother of the Redemption (1964); *H.C. Graef.* Mary: A History of Doctrine and Devotion, 2 vols. (1963, 1966).

§239. О *Sol Invictus* и солярной религии: *F. Altheim.* La religion romaine antique (фр. перев. 1955), p. 298 sq.; *Altheim.* Der unbesiegte Gott (Hamburg, 1957), особ. гл. 5–7; *G.H. Halsberghe.* The Cult of Sol Invictus (Leiden, 1972).

Об обращении Константина и его политике в области религии: *A. Piganiol.* L'empereur Constantin (P., 1932) (автор считает, что религия Константина была синкретической); *A. Alföldi.* The Conversion of Constantin and Pagan Rome (Oxford, 1948); *W. Seston.* Dioclétien et la Tétrarchie (P., 1946); *H. Kraft.* Konstantin Religiöse Entwicklung (Tübingen, 1955). См. также работы Ф. Альтхейма, указ. выше, особ. Der Unbesiegte Gott, ch. 7. Хороший обзор по теме дает Андре Бенуа (*M. Simon et A. Benoit.* Le Judaïsme et le Christianisme antique), где замечает (стр. 328): «Каким бы ни был смысл и происхождение увиденного Константином знака, ясно, что историки будут объяснять его в соответствии со своим пониманием проблемы Константина. Для тех, кто считает, что Константин окончательно присоединился к христианству в 312 г., знак может быть только христианским (см., среди других авторов, Alföldi и Vogt). Те же, кто полагает, что Константин не принял христианство в 312 г., видят знак либо как языческий, либо как христианский, а его роль — как объединителя верующих (ср.: Grégoire). Наконец, те, кто утверждает, что начиная с 312 г. Константин развивается в русле синкретической религии, считают знак двусмысленным, поливалентным, способным принадлежать одновременно как язычеству, так и христианству».

Об истории христианства в IV в. см. обзорную работу Анри Марру: *J. Daniélou et H. Marrou.* Nouvelle Histoire de l'Église, vol.1: Des Origines à Saint Grégoire le Grand (P., 1963), pp. 263–272, 547–59 (библиография).

Об отношении христианства к язычеству: *P. de Labriolle.* La réaction païenne, 5-e éd. (P., 1942); *E.R. Dodds.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantin (1965); *A. Momigliano* (ed.). The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (Oxford, 1963), особ. главы.: *H.I. Marrou.* Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism (pp. 125–50) и *H. Bloch.* The Pagan Revival in the West at the End of the fourth Century (pp. 193–218); см. также: *Peter Brown.* The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad (L., 1971), p. 34 sq.

О происхождении и ранних стадиях монашества см.: H. Marrou — *J. Daniélou et H. Marrou*. Nouvelle histoire de l'Eglise, vol.1, pp. 310–20 (библиография, pp. 553–55); *A. Vööbus*. A History of Ascetism in the Syrian Orient, vol. 1: The Origin of Asceticism: Early Monasticism in Persia; vol. 2: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria (Louvain, 1958, 1960); *D.Chitty*. The Desert a City (Oxford, 1966); *Peter Brown*. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. — *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101; idem. The World of Late Antiquity, ch. 8. См. также аннотированные переводы в: *A.J. Festugière*. Les moines d'Orient, 4 vols. (P., 1961–66) и богато иллюстрированную работу: *Jacques Lacarrière*. Les hommes ivres de Dieu (P., 1961).

§240. Фрагмент из Bioi sophistōn *Евнапия* о предсказаниях последнего легитимного иерофанта переведен в: *C. Kerényi*. Eleusis (N.Y., 1967), pp. 17–18; см. также: *George E. Mylonas*. Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961), p. 8.

О пережитках язычества в Элевсине см.: *F. Lenormand*. Monographie de la voie sacrée eleusinienne (P., 1864), vol. 1, p. 398 sq.; легенду о Святой Деметре, рассказанную Ленорманом, перевел на англ. яз., добавив библиографию, А. Кук: *A. Cook*. Zeus, vol. 1, 1914, pp. 173–75. См. также: *John Cuthbert Lawson*. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals (Cambridge, 1910; перепеч.: N.Y., 1964) p. 79 sq. О происшествии 7 февраля 1940 г. см.: *Charles Picard*. Déméter, puissance oraculaire. — *RHR* 122 (1940), pp. 102–124.

Указатель

Arbor intrat, 241 и сл.

Coincidentia oppositorum, 228 и сл.
  в Древнем Китае, 19 и сл.
  в учении Нагарджуны, 190 и сл.
Criobolium, 242

ekpyrosis, 306 и сл.
evocatio, 114 сл

fimbulvetr, 144 и сл.
Fratres Arvales, 105
frašô-kereti, 270 и сл.

Ginnungagap, 133 и сл.
gētik, §215

Hieroi logoi орфиков, 157 и сл.
Hilaria, 242
Hokmā, см.: Премудрость божественная
Hávámal, 136 и сл.

In hoc signo vinces, 345 и сл.
Interpretatio graeca, 114 и сл.
Interpretatio romana кельтского пантеона, 121 и сл.

Korē Kosmou, 285

Libri
  acherontici, 113
  fatales, 111 и сл.
  fulgurales, 111 и сл.
  haruspicini, 111 и сл.
  rituales, 111 и сл.

Orpheothelestes, 158 и сл.

Physika kai Mystika, 254 и сл.
Pietas, 100 и сл.
proskynesis, 174 и сл.
pugdala, см. Человеческая личность

ragnarök, 134, 139 и сл., 145 и сл.

Sol invictus, 309, 345 и сл.
soma; sema, 159 и сл.
Soter, 177

Taurobolium, 242

Vaticinia ex eventu, 225 и сл.

Абарид, 155, 166
Абхидхарма, 185 и сл., 190 и сл.
Авалокитешвара, 187 и сл.
Авгуры, §165
Аггей, пророк эсхатологии, §197
Адам 337 и сл., 342 и сл.
Адживики, 73 и сл.
Аджита Кешкамбала, 74 и сл.
Адхарма, 201 и сл.
Ажи-дахака, 270
Акшобхья, 188 и сл.
Александр Великий, §184
Алхимия
  китайская, §134
  эллинистическая, §211
Амитабха, 188 и сл.

Амнезия, 320 и сл.
Анамнез, 169 и сл., 320 и сл., 329
Ананда, 69 и сл., 179 и сл.
Андрогин, 171 и сл.
Анатта, непостоянство вещей, §157
Антиох IV Епифан, 223 и сл., 232 и сл.
Антропология орфиков, §181
Апокалипсисы
  еврейские, 213 и сл.
  первые в иудейской традиции в период после Плена, §202
Апокалиптический метод, 300
Аполлон, 155 и сл.
«Аполлон» кельтский, 124
Апологеты христианские, 309 и сл.
Апостол Павел
  богословие, 331 и сл.
  Послания, 316 и сл.
Апулей, 246 и сл.
Арджуна, 197 и сл.
«Арес» фракийский, 147 и сл.
Арий и его теология, 344
Аристей из Проконнеса, 152
Архат, 86 и сл., 88 и сл., 179 и сл., 185 и сл.
Аршакиды, религиозная ориентация в период их правления, §212
Асана, 56 и сл.
Асы, §174, 176
Атман, 43 и сл., 73 и сл.
Аттис, мистерии, §207
Ахамкара, 49 и сл.
Ахриман, 261 и сл.
Ахурамазда, 263, 267 и сл.
Ашока, 181 и сл.
Бадараяна, 46 и сл.
Бальдр, §176
Бахман Яшт, 260
Бен Сира, 217 и сл.
Берсерк, 138 и сл.
Бессмертие астральное, 173
Бессмертие души
  идея орфиков, §181
  у кельтов, 131 и сл.
  у фракийцев, 148 и сл.
«Бессмертные» (сянь) в Китае, §133–134
Благая Весть, неминуемое приближение Царствия Божия, §220
«Благородные истины», §156
Бог небесный
  в доисторическом Китае, §127
  роль в йоге, §144
Богини у кельтов, 128 и сл.
Богословие тринитарное, 344
Бодхикарьяватара, 189
Братства религиозные в религии древних римлян, §165
Брахман, 46 и сл.
Бронзовый век, религии Китая, §127
Будда
  изображения, 184
  статуи, 184 и сл.
Буддизма история, §185–189
Буддология, 185 и сл.
Буддхи, 49 и сл.
Бундахишн, 261 и сл., 272
Бхагавад-Гита, §193, 195
Бхадрабаху, 193 и сл.
Бхикку, 69 и сл.

Вай-дань (внешняя алхимия), 39 и сл.
Вакха мистерии, 238 и сл.

Вакханалия, 116 и сл.
Валентин, 313 и сл.; 318 и сл.
Вальхалла, 142
Ваны, §174, §177
Ватшипутра, 181 и сл.
Вегетарианство орфиков, 159 и сл.
Веданта, ранняя стадия, §138
Венера, 114 и сл.
Веста, 107 и сл.
Весталки, 105 и сл.
«Взаимозависимое возникновение», 84 и сл.
«Визионерство» в буддизме, 87 и сл.
Виная, 179 и сл.
Вергилий, 306 и сл.
Вихара (Буддийский монастырь), 185 и сл.
Вишну, 200 сл; 208 и сл.
Воплощение в богословии, 344 и сл.
Воскресение тел, 270 и сл.
Воспитание, его значение для Конфуция, 24 и сл.
Вотан, бог войны, §175
Время
эсхатологическая функция, §214
в зурванизме, 261 и сл.
«Все есть страдание», §133
Всемирная пустота, доктрина, 187 и сл.; §189
Второ-Исайя, 212 и сл.; §196
Вьяса, 56 и сл.

Гайомарт, 267 и сл.
Галлы, жрецы Кибелы, 242 и сл.
Гаруспиции этрусские, 111 и сл.
Гебелейзис, 146 и сл.
Гераклит, 161 и сл.
Гермес Трисмегист, §209
Герметизм, §209;
аспекты инициации, §210
Геты, религия, §179
Гефсимания, «инициатическое бдение», 284
Гея, 161 и сл.
Гимн о Жемчужине, 320 и сл.
Гнозис, 312 и сл.
манихейский, 325 и сл.
Гностицизм, §228 и сл.
Гораций и Куриации, 97 и сл.
«Гражданин мира», 176 и сл.
Гуны, §140

Даки, религия, §179
Даниил, 223 и сл., 230 и сл.
Дао, 17 и сл., 21 и сл.; §132
Даодэцзин, 21 и сл., 26 и сл.
Даосизм, §132;
алхимия, §134
Два творения, иранская доктрина, §215
Девалоризация космоса в Индии, 207 и сл.
Декеней, 152 и сл.
Деяния апостолов, 290 и сл.
Джайнизм, §152–153; после Махавиры, §190
Джняна, «медитация», §101 и сл.
Ди, 13 и сл.
Дигамбары, 193 и сл.
Дионис, 155 и сл.
мистический, §206
фракийский, 147 и сл.
царь новых времен, 240
Докетизм, 343 и сл.
Долголетия китайские техники, §133
«Дом души» в Китае, 9 и сл.
Друиды, 121 и сл.
эзотерическое учение, §172

Дуализм
абсолютный в манихействе, §234
дух–материя в Индии, 207 и сл.
в зурванизме, 261 и сл.
у ессеев, 301 и сл.
Дуккха, 82 и сл.
Дхарана, 55
Дхарма, буддийский Закон, 179 и сл., 201 и сл.
Дхармакайя, 190
Дхьяна, 55
Дюмезиль Жорж,
интерпретация религии древних римлян, §162
интерпретация «Махабхараты», 199 и сл.

Евхаристия, 288 и сл.
Единосущность Отца и Сына, 344
Ездра 3, 217 и сл., 226 сл
Езник Кольбский, 262 и сл.
Езус, 124 и сл.
Екклесиаст (или Коэлет), §201
Екклесиастика, 220 и сл.
Енох I, 224 и сл.
Ереси в раннем христианстве, 310 и сл.
Ессеи, 232 и сл.
сходство с христианством, 298 и сл.

«Жажда души», 164 и сл.
Жертвоприношения
быка Митрой, 272 и сл.
в Древнем Китае, 12 и сл.
человеческие у кельтов, 130 и сл.
Жрецы в религии древних римлян, §165

Завет Левия, 229 и сл.
Заветы двенадцати патриархов, 229 и сл.
Закон (тора), §199
Павел против его предписаний, 294 и сл.
Залмоксис, §179
Заман и аканарак, 265 и сл.
Заратустра, 207 и сл., 262 и сл.
Захария, пророк эсхатологии, 245 и сл.; §197
Зевс, 160 и сл.
Земли Будды, 189
Зенон, 175 и сл.
Золото алхимическое, 37 и сл., 254 и сл.
Золотой век, 307 и сл.
Зоровавель, 212 и сл., 214 и сл.
Зосима алхимик, 256 и сл.
Зурван (зурванизм), §213, §214

Иггдрасиль, 137 и сл.; §173
Иерогамия у древних кельтов, 127 и сл.
Иисус из Назарета, §219–220
Имир, 133 и сл.
Иоанн Креститель, 280 и сл.
Иранское милленаристское учение, 264 и сл.
Ирландия, пережитки индоевропейского наследия, §170
Исайя, 214 и сл., 229
Исида, §208
«Историзация» индоевропейских мифов в религии римлян, §162
Иудаизм в период после Плена, гл. XXV
Ишвара, §144

Йога-сутра, 48 и сл.
Йога, техники, §142, 143

Какуда Катьяяна, 74 и сл.
Карма, 47 и сл., 60 и сл., 68 и сл., 191
Карпократ, 317
Катха-упанишада, 47
Квирин, §166
Кельты
религия, §169–172
индоевропейское наследие, §170
Кернос, 242 и сл.
Кибела
в Риме, 116 и сл.
мистерии, §207
Книга Иова, 220 и сл.
Книга притчей, 219 и сл.
Когеон, 152 и сл.
Коллегии жрецов, 104 и сл.
Конец истории, 285 и сл.
Конец Света
мифы древних германцев, §177
в еврейских апокалипсисах, §203
Константина обращение, 346 и сл.
Конфуций, §131
Концепция реинтеграции в Древнем Китае, §130
Космогония
в Древнем Китае, §129
у древних германцев, §173
джайнистская, 195 и сл.
манихейская, 331 и сл.
Космополитизм
эллинистический, 173 и сл.
в период после Плена, 218 и сл.
Котел из Гундеструпа, 125 и сл.
Коэлет, §201
Крест, символизм, 338 и сл.
Крещение
Иоанном Крестителем и Иисусом, 281
у ессеев, 300 и сл.
символизм, 337 и сл.
Кришна, §191–195
откровение, §193
Культ
домашний в Риме, §164
императоров после Августа, 308 и сл.
мертвых у этрусков, 110 и сл.
предков в Китае, §127 и сл.
черепов у кельтов, 119 и сл.
Культура полей погребений с урнами, 118 и сл.
Культы земледельческие в Древнем Китае, 15 и сл.
Кумран, ессеи, §223
Куру (Каурава), §191

Лао Цзы, 17 и сл., 21 сл; §132
Лары, §164
Лемурии, 101 и сл.
Либер, 114 и сл.
Либера, 114 и сл.
Логос, 176
Локи, §177
Луперки, 105

Маги, 259 и сл.
Майтрейя, 187 и сл.
Майтри-упанишада, 44 и сл., 46 и сл.
Майя, 46 и сл.
Маккавеи, 218 и сл.
Макхали Госала, 195
Манджушри, 187 и сл.
Мандукья-карика, 53
Мани, §231
Манихейство, §323–234

Маны, §164
Мара, искушение Будды, 68 и сл.
Маркион, 316
Марс, §166
«кельтский», 122
Мартйа и Мартйанаг, 268 и сл.
Матерь Поднебесной, 29 и сл.
Маттафия, 224 и сл.
Маурья, 181 и сл.
Махабхарата, §191
Махавира, 193 и сл.; §152–153
Махадэва, 180 и сл.
Махакашьяпа, 69, 179 и сл.
Махасангхики, 180, 186
Махат, 50 и сл.
Махаяна, §188
Махи, 128 и сл.
Машкарин Госала, 74 и сл.
Медб, 128 и сл.
Менады, 154 и сл.
Менандр, гностический автор, 317
Менок, §215
«Меркурий» кельтский, 121 и сл.
Мессианская эра, приближение, 228 и сл.
Мессия, 212 и сл.; §198
=Христос, 284 и сл.
два мессии в ессействе, 298 и сл.
Метемпсихоз у кельтов, 150 и сл.
Мидгард, 134 и сл.
Миллениум, 229 и сл.
Мимир, 137 и сл.
Минерва, 109 и сл.
Мировое Древо
и крест, 338 и сл.
у древних германцев, 134 и сл.
Мистерии
Диониса, §206
египетские, §208
Митра, 259 и сл.
Митраизм
ритуальные пиршества, 277 и сл.
мистерии, §217
распространение, §218
сходство с христианством, 276 и сл.
Мойра, 161 и сл.
Мокшадхарма, 46, 47
Монашество, христианское, 347 и сл.
Мукти, 43 и сл.
Мьёлльнир, 140 и сл.

Навуходоносор, сон, 225 и сл.
Наг Хаммади, 314 и сл.
Нагарджуна, §189
Найя-вада, 194 и сл.
«Небесный мандат», 13 и сл.
Неведение, 322 и сл.
Неемия, 217 и сл.
Непостоянство вещей, §157
Нертус, 142 и сл.
Нирвана, 86 и сл.
идентичная сансаре, 191 и сл.
Нирманакая, 190
Ньёрд, 142 и сл.
Нэй-дань (внутренняя алхимия), 39 и сл.

Обещание спасения в эпоху эллинизма, §205
Обожествление Девы Марии, 344 и сл.
Обожествление римских императоров, 308 и сл.
Один, §174
бог войны, §175

шаманские элементы, 137 и сл.
Ойкумена, 173 и сл., 178
Окончательное обновление (Иран), 270 и сл.
Октавиан Август, 306 и сл.
Олень, религиозный символизм, 126 и сл.
Ониты, 223 и сл.
Оракул Гистаспа, 259 и сл.
Ормазд, 261 и сл.
Ортодоксия в раннем христианстве, 333 и сл.
Орфей, мифы, §180
Орфизм, 154 и сл., §183
Освобождение духа по санкхья-йоге, §139, 140
Освобождение окончательное в йоге, §146;
в «Гите», §194-95
«Освобождение трупа» в даосизме, 33 и сл.
Освобождения метод в Древней Индии, §136;
значение, §141
Осирис, §208
Останки Будды, 183 и сл.
Острова Блаженных, 170 и сл.
«Отказаться от плодов своих деяний», §194

Память, сохраненная после смерти, 164 и сл.
Панду (Пандава), §191
Паньгу, миф, 16 и сл.
Парадокс абсолютного в буддизме, §160
Параклет, 301 и сл.
Паренталии, 101 и сл.
Паривраджака, бродячие аскеты, §151
Парикшит, 199
Паринама, 49 и сл.
Паринирвана 68 и сл.
Парусия, 303 и сл.
запаздывание, §224
Патанджали, §142 и сл.
Пенаты, §164
Первочеловек, 227 и сл.
в манихействе, 327 и сл.
Первые христианские миссии, 292 и сл.
Передача заслуги в буддизме, 189 и сл.
Переселение душ, 170 и сл.
орфические верования, §181
Песни Раба Господня, 211 и сл.
Пещера, символизм, 342 и сл.
Пилюли бессмертия в Древнем Китае, 37 и сл.
Пифагор, 150 и сл., 165 и сл.; §183
Пифагорейцы, 166 и сл.
Пластины орфиков, 164 и сл.
Платон, 158 и сл., 162 и сл.; §183
Плутарх о доктрине Зороастра, 262 и сл.
Погребальная урна, «дом» умершего в Китае, 10 и сл.
Погребальные возлияния, 164 и сл.
Полет, символизм, 172
Поля киновари в даосизме, 33 и сл.
Полярности в Древнем Китае, §130
«Помазанник», 214 и сл.
Понтифик, 104 и сл.
Посвящение (инициация)
в эллинистических мистериях, 236 и сл.
в мистериях Аттиса и Кибелы, 242 сл.

в мистериях Исиды и Осириса, 247 и сл.
в герметизме, 253 и сл.
в культе Митры, 273 и сл.
Посидоний о Залмоксисе, 152 и сл.
Посланник, 321 и сл., 328 и сл.
Правитель, религиозная роль у кельтов, 128 и сл.
Праджня, «мудрость», §159
Праджняпарамита, 186 и сл.
Пракрити, 48 и сл., 195 и сл., 207 и сл.; §140
Пралайя, §192
Пранаяма, 55 и сл.
Пратитьясамутпада, 84 и сл., 185 и сл.
Пратьяхара, 55 и сл.
«Преломление хлеба», 288 и сл.
Премудрость божественная (hokmā), олицетворение, §200
Премудрость, сокрытая на Небесах, 231 и сл.
Преследование христиан, 308 и сл.
Притчи Иисуса, 283 и сл.
«Пробуждение», индийские методы, §136
Происхождение зла в зурванизме, 260 и сл.
Происхождение и устройство мира в Древнем Китае, §129
Прометей, 160 и сл.
«Просветление» Будды, §149
Пурана Кассапа, 74 и сл.
Пуруша, 44 и сл.; §139, 140
Пути на тот свет, 163 и сл.
Путь бодхисатв, §188
Пятикнижие, 217 и сл.
«Раб Яхве», 212 и сл.
Развитие законничества в период после Плена, §199
Раскол Девадатты, 70 и сл.
Расколы в буддизме, 181 и сл.
Реакция фарисеев, §204
Религии Китая
в эпоху неолита, §126
в период бронзового века §127
в правление Чжоу, §128
Религии мистерий, §205 и сл.
Религия племен Чжоу, 18
Римская религиозность, характерные черты, §163
Ромул и священная жертва, §161
Рыбы, символизм в доисторическом Китае, 9

Сабазий, 147 и сл.
Самадхи, 55 и сл.; §145
Самапатти, «сосредоточенность», 87 и сл.
Самбхогакайя, 216
Самооскопление в мистериях Кибелы, 243 и сл.
Сангха, буддийская община, 80 и сл.
Санкхья, 44 и сл.
Санкхья-йога, §139 и сл.
и буддизм, 84 и сл.
в Бхагавад-Гите, 202 и сл.
Санкхья-Карика, 48 и сл.
Сансара, отождествленная с нирваной, 191 и сл.
Саошьянт, 269 и сл.
Сатана, Противник Бога, 228 и сл.
Свобода выбора между Добром и Злом, 269 и сл.
Свобода, 177 и сл.

Святой Дух, 301 и сл.
Святой Петр, 283 и сл., 290 и сл.
Серинтий, 317
Сивиллины книги, 99 и сл., 305
Сиддха-кшетра, 196
Сиддхартха
  царевич, §147
  становится Шакьямуни, §143
  становится Буддой, §149
Сиддхи, 90 и сл.; §195
Сила обычаев в Китае, §131
Симон Волхв, 316 и сл.
Синкретизм
  греко-восточный, 177
  в еврейской религиозной мысли, 232 и сл.
  в эпоху эллинизма, §205
Скандха, доктрина, 191, §157
«Смерть» и «воскресение» материи, 255 и сл.
Corpus Hermeticum, 248
Соборы буддийские
  в Вайшали, 180
  в Раджагрихе, 179 и сл.
Сон, уподобленный незнанию и смерти, 322 и сл.
Спасенный Спаситель, 320
Срединный путь, §156
Стоицизм, 175 и сл.
Столица, символизм в Древнем Китае, 18 и сл.
Страбон о Залмоксисе, 152
Страдание, буддийская концепция, §156
Ступени инициации у митраистов, 273 и сл.
Ступы, 72, 183 и сл.
Стхавира, 180 и сл.
Стхавиравадины, 185 и сл.
Стхулабхадра, 193 и сл.
Судьба, 235 и сл., 262 и сл.
Сыма Цянь, 26 и сл.
«Сын Человеческий», 227 и сл.
Сьяд-вада, 194 и сл.
Сянь, 32 и сл.

Таинства, толкование св. Павла, 293 и сл.
Тайная Вечеря, 288 и сл.
Танха, «жажда», 86 и сл.
Тао-ди, 10 и сл.
Тапас, 56 и сл.
Таранис, 125 и сл.
Таранукнус, 124 и сл.
Тевтат, 124 и сл.
Теогония в орфизме, §181
Теодицея в иудаизме в период после Плена, 222 и сл.
Теравадины, 185 и сл.
Титаны, 161 и сл.
Тихэ («Удача»), 235 и сл.
Товиит, 223 и сл.
Тор, §176
Тора, 232 и сл.
  почитание, §204
Траэтаона, 270
Триада богов в Риме, Юпитер—Марс—Квирин, 97 и сл.
Триада капитолийская, §166
Тюр, 135 и сл.; §176
Тянь, 13 и сл., 24 и сл.

Универсализм в эпоху эллинизма, 173 и сл.
Упанишады, 48 и сл.
Уран, 161 и сл.
Учитель Праведности, 298 и сл.

Фатализм астральный, 235 и сл.
Ферекид Сиросский, 170
Философский камень, 255 и сл.
Фламины, §165

Фольклор религиозный
в Восточной Европе, 341 и сл.
Фортуна, 235 и сл., 305
Фраваши, 267 и сл.
Фракийцев древних религия, §178
Фригг, 141 и сл.

Харизмы, 295 и сл.
Хасиды (хасидеи), 224 и сл., 238 и сл., 298
Хасмонеи, 224 и сл.
Хеймдалль 143 и сл.
Хель, стана мертвых у древних германцев, 134
Храм Иерусалимский
восстановление, 212 и сл.
ставший синкретическим святилищем, 223 и сл.
разрушение, §224
Христианство
зарождение, гл. XXVII
триумф, 347 и сл.
«Христианство космическое», 339 и сл.
Христология ап. Павла, 296 и сл.
«Христос» («Помазанник», «Мессия»), 287 и сл.
Хронология текстов в Древней Индии, §137
Хунь, 38
Хунь-дунь, 17 и сл.

Царство Божие, провозглашенное Иисусом, 281 и сл., 300, 303 и сл.
Царство мертвых у этрусков, 113 и сл.
Царь
функция в Древнем Китае, 11 и сл.
мессианского царя ожидание, §198
Спаситель в иранском мифе, 259 и сл.
Цезарь о религии галлов, 121 и сл.
Центр Мира
в Древнем Китае, 18 и сл.
у кельтов, 130 и сл.
и крест, 130
Церера 113 и сл.
Церковь
рождение, §221
отождествление с Царством Божьим, 304 и сл.
Цернунн, 126 и сл.

Человек, происхождение, 161 и сл.
Человеческая личность, 84 и сл.
«Чередование» в Древнем Китае, §130
Чжуан-Цзы, 20 и сл., 28 и сл.
Читтавритти, 54 и сл.
Чудеса в религии римлян, 98 и сл.
«Чудодейственные силы» (siddhi) в йоге, §145
Чхандогья-упанишада, 43 и сл.

Шаманизм
в Древнем Китае, 15, 30 и сл.
у германцев, 152 и сл.
в Древней Греции, 164, 182 и сл.
Шан-ди, 11 и сл.; 13 и сл.
Шанкара, 43 и сл.
Шветамбары, 193 и сл.
Шветашватара-упанишада, 46 и сл., 47 и сл.
Шива, 212 и сл.

Шраманы, 72 и сл.
Шунья, 192 и сл.
Шуньята, 187 и сл.

Эвридика, 154 и сл.
Эзотеризм, 252 и сл.
у евреев, 310
христианский, 310 и сл.
Экаграта, 55 и сл.
Экстаз у древних фракийцев, 148 и сл.
Экстатическое путешествие в Древнем Китае, 30 и сл.
Элевсинское святилище, разрушение, 348
Эликсир бессмертия в китайской алхимии, §134 и сл.
Эллинизм, влияние в Палестине, §200
Эллинистическая цивилизация, 175 и сл.
«Эмбриональное дыхание» в даосизме, 39 и сл.
Эмпедокл, 159 и сл.
Эпикур, 175 и сл.
Эпифания Деметры в 1940 г., 349
Эпона, 127 и сл.
Эрос, 160 и сл.
Эсхатологическая битва в иудаизме, 213 и сл.
Эсхатологическая война
в верованиях ессеев, 298 и сл.
закончившаяся победой Брахмы, §192
Эсхатология
орфиков, §182
у индоевропейцев, §192
в иудаизме в период после Плена, §197
у Платона, 170 и сл.
Эсхатон, 212 и сл., 227 и сл.
неотвратимость, 286 и сл.
Этруски, религия, §167

Юй Великий, 17 и сл.
Юнона, 108 и сл.
Юпитер, §166
«кельтский», 122
«гигант», 125 и сл.

«Я» в буддизме, 84 и сл.
Явна, 303 и сл.
Янус, 103 и сл.
Яншао, первая китайская неолитическая культура, §126
Ян и инь, символизм, 30 и сл., 39 и сл.; §130
Яхве, §196 и сл.

Послесловие

Второй том «Истории веры и религиозных идей» посвящен, пожалуй, самому драматическому и важному периоду в мировой истории религий. Его заголовок — «От Гаутамы Будды до триумфа христианства» — естественно, не охватывает экуменической широты того материала, который изложен в книге: древний Китай и эллинистический Египет, европейские варвары (кельты и германцы) и иранский дуализм — в пятнадцати главах второго тома, кажется, уместилось все богатство религиозного развития Старого Света.

Вместе с тем заголовок имеет точный смысл, передающий содержательный «стержень» тома: становление мировых религий, религий Спасения. Историческая драма становления этих религий заключалась в том, что сами их основатели — Спасители — не оставляли «канонических» текстов, были людьми Слова, проповедниками, а не «канонистами»-догматиками. Это создавало проблемы уже при жизни Учителей: недаром в одном из последних христианских «апокрифов» — знаменитом романе Булгакова «Мастер и Маргарита» — Иешуа сетует на своего последователя, который ходит с «пергаментом и непрерывно пишет. Но я однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего, что там записано, я не говорил». Формирование письменного канона, Священного Писания, с неизбежностью приводило к обвинениям в ересях и сектантстве наследников «локальных» традиций, к расколам и конфликтам внутри некогда единых религиозных течений. Собственно, возникновение буддизма и христианства во многом связано было с осознанием недостаточности традиционного ритуализма для того, чтобы различать Добро и Зло и найти путь к Спасению.

Элиаде — автор раннего «Трактата по истории религий» (1949) — виртуозно владеет методами сравнительной антропологии и демонстрирует общие тенденции в развитии религиозных идей. Более того, мастерское изложение Элиаде самых сложных религиозных доктрин дает возможность для дальнейшего сравнительно-исторического анализа. У читателя может возникнуть ощущение почти мистического «совпадения» не только мотивов, но и целых исторических сюжетов в биогра-

фиях Спасителей. Так, в главе XVIII (§147) рассказывается о том, как изваяния индуистских божеств поклоняются Спасителю при рождении Будды: в комментарии к аннотированной библиографии Элиаде приводит эпизод из апокрифического Евангелия («Книга о рождестве блаженнейшей Марии и о детстве Спасителя», приписываемая Матфею: ср. Апокрифические Евангелия. СПб., 200.с. 66), где идолы падают ниц и разбиваются, когда Мария приходит с Младенцем в Храм. Не менее близким оказывается и эпизод в апокрифическом «Сказании Афродитиана»: идолы языческих божеств в капище персидского царя падают ниц при восшествии звезды, знаменующей рождение Христа (интересно, что «Сказание» с XIII в. было популярно и в славянских странах — см. Бобров А.Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб.,1994). Столь же разительные параллели дают и канонические новозаветные тексты: некий старец-риши прилетает из Гималаев, чтобы взглянуть на Будду, берет его на руки и сетует, что не успеет стать его учеником — старец Симеон, которому было предсказано, что он не умрет, пока не увидит Спасителя, принимает на руки младенца Христа во храме и произносит свое «ныне отпущающи» (Лк. 2.29). Троекратное молчание ближайшего ученика Будды Ананды, ускорившее уход учителя из жизни (§150), и троекратное отречение Петра, наконец, «позорная» казнь на кресте и «некрасивая» желудочная болезнь, подкосившая здоровье Будды — далеко не все мотивы, указующие на сюжетное и смысловое сходство жизнеописаний двух великих Учителей.

Один из «основных мифов» человечества, значение которого было раскрыто М. Элиаде, — миф о Мировом Древе[1] — был в равной мере переосмыслен и в буддизме, и в христианстве: Будда, ожидающий просветления у ашваттхи (§147), жертвенного столпа и воплощения мировой оси, придает новый смысл этому ритуальному символу, как и Христос, пригвожденный к кресту: орудие позорной смерти становится древом жизни. Это раскрываемое Элиаде переосмысление универсального символа демонстрирует, насколько далеко его антропология ушла от сравнительной антропологии «Золотой ветви», отыскивавшей этот символ в сотнях традиций (притом что сам Элиаде опирался на работы Фрэзера: по его признанию, он выучил английский для того, чтобы читать книги маститого кембриджского антрополога).

Однако глубина и привлекательность книги (как и всего творчества Мирчи Элиаде) - отнюдь не только в обнаружении этих «бродячих сюжетов» и общих тенденций. Сравнивая историю религиозных идей в

[1] Мифологемы Мирового Древа, идеального первочеловека — андрогина — и другие оказываются иногда самодовлеющими в культурной антропологии Элиаде: эти случаи оговариваются в комментарии.

разных традициях, Элиаде постоянно подчеркивает уникальное значение религиозного опыта каждой исследуемой им культуры. И дело здесь не столько в культурном релятивизме, сколько в стремлении к пониманию, а, стало быть, и взаимопониманию разных культур. Об опытах такого взаимопонимания и свидетельствуют упомянутые бродячие сюжеты и целые литературные произведения. Достаточно сказать, что и в древней Руси, православная культура которой была принципиально ориентирована на святоотеческую традицию, уже в эпоху начального христианства была популярна «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (см. последнее издание — Л., 1985), переведенная в средние века более чем на тридцать языков Европы, Азии и Африки (славянский перевод был сделан с греческого); в индийском царевиче Иоасафе большинство исследователей видят христианизированное отражение образа Будды.

Собственно, опыт такого понимания (и взаимопонимания с читательской аудиторией) явила и жизнь самого автора «Истории веры». Рожденный на Балканах, в Румынии, издревле воспринимавшей греческие, романские, славянские и германские традиции, Элиаде прошел «искус» Востока, несколько лет прожив в Индии и познав санскрит и йогу не понаслышке, покинул родину, спасаясь от фашистской и последующей коммунистической диктатуры, нашел приют (и сотрудничество Ж. Дюмезиля) во Франции, наконец, создал школу в Америке (в Чикагском университете) — см. Литературный гид «Мирча Элиаде» (Иностранная литература. 1999. №4; подготовила А.А.Старостина). Элиаде умер в 1986 г., когда начался необратимый распад неприемлемой для него коммунистической системы.

Ныне в России творчество Элиаде (и научное, и художественное), замалчиваемое в советскую эпоху[2], проходит «испытание популярностью». Издательства соревнуются в издании одних и тех же его работ. Эту популярность можно считать отрадной, ибо в потоке «эзотерической» литературы, заполонившей полки магазинов, читатель может найти его книги, где серьезно и доступно изложено то, что давно волнует носителей европейской культуры: суть йоги и буддизма, конфликт иудаизма с возникающим христианством, мистерии древнего Востока и др.

Отрадным можно считать и то обстоятельство, что российская наука в годы, неблагоприятные для исследования «несоветской» духовности, оказалась в состоянии сохранить и развить те признаваемые мировой наукой традиции, которые были заложены еще в эпоху А.Н. Весе-

[2] Уже в годы перестройки автор послесловия, в те времена — сотрудник «Советской энциклопедии», настоял на том, чтобы имя Элиаде было включено в универсальные советские справочники. Первая книга на русском языке — «Космос и история» — вышла в свет в 1987 г.

ловского. В те же годы, когда М. Элиаде готовил 16-томную «Энциклопедию религии», в Москве была подготовлена энциклопедия «Мифы народов мира» (вышла в свет в 1980–82 гг.), выдержавшая много изданий и не устаревшая по сей день. В «Мифах» — особенно в статьях представителей семиотической школы (Древо мировое, История и мифология, Космос и др.) — были конструктивно восприняты идеи М. Элиаде. Читатель может пользоваться этим справочным изданием и при чтении «Истории веры и религиозных идей»: статьи А.Ф. Лосева по античной мифологии, В.Н. Топорова по древнеиндийской, Л.Э. Мялля по буддийской мифологии, С.С. Аверинцева по иудаизму и христианству во многом дополняют данные, приводимые Элиаде. Многотомный труд А.Ф. Лосева «История античной эстетики» содержит характеристику историко-философских оснований позднего развития античной мифологии и синкретических религиозных систем — герметизма, гностицизма и др.

Как уже говорилось в послесловии к I тому, читатель имеет возможность обратиться к переводам источников, цитируемых М. Элиаде, которые выходят в академической серии «Памятники письменности Востока»; из основных источников, постоянно цитируемых у Элиаде, следует отметить изданную в академической серии «Памятники исторической мысли» книгу Тита Ливия (История Рима от основания города. Т. 1–3. М., 1989-1993); выпускаемую Еврейским университетом в Москве и издательством «Гешарим/Мосты» «Библиотеку Флавиана» (в том числе: Иосиф Флавий. Иудейская война. М.,1993); публикуемые издательством «Алетейя» (СПб.) источники в серии «Античная библиотека», «Византийская библиотека» и «Античное христианство» (в том числе: Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998; Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000 и др.). Переводы отмечены в комментариях к I и II томам. Комментатор, прежде всего, учитывал интересы широкого читателя и стремился специально отметить воздействие мировых религиозных идей на русскую традицию[3].

[3] См. русские переводы книг Элиаде, ссылки на которые даны во II томе «Истории веры...»: Трактат по истории религий. СПб., 1999 (с французского издания) = Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999 (с английского); Мефистофель и андрогин; Кузнецы и алхимики в сб. Азиатская алхимия. М., 1998; Миф о вечном возвращении; Образы и символы в сб. Миф о вечном возвращении. М., 2000; Аспекты Мифа. М., 1995; Шаманизм: Архаические техники экстаза. М., 1999; Йога: Бессмертие и свобода. СПб., 1999; и др.

Комментарии

*1. Проблема распространения древнейших земледельческих культур — т.н. культур крашеной керамики — остается дискуссионной: допускается как самостоятельное развитие сходных культурных форм на Ближнем и Дальнем Востоке, так и влияние ближневосточных культур через Среднюю (Центральную) Азию.

*2. Каури — раковины морского моллюска, имевшие хождение вместо денег в Азии и Африке вплоть до XIX в.

*3. «Шицзин» — «Книга песен» — древнейшее собрание китайских поэтических текстов (XI–VI вв до н.э.). См. рус. перевод: Шицзин. М., 1957.

*4. Охота, наравне с войной, воспринималась архаическими обществами как форма обмена — жертвоприношение — между коллективом и иным (природным, племенным) миром.

*5. Речь может идти о монголоидах в антропологическом смысле, но не о монгольских народах, у которых, действительно, был распространен шаманизм: они сформировались значительно позднее, в 1 тыс. н.э.

*6. Интересен распространенный в Восточной Европе у славянских и финских народов фольклорный сюжет о золотом веке, когда небо было так близко от земли, что до него можно было дотянуться рукой. Хлеб тогда был настолько колосистым, что колос начинался прямо от земли. Некая женщина, стиравшая пеленки за ребенком и вешавшая их на небо сушиться, подтерла блином плачущее дитя. Оскорбленное небо отдалилось от земли.

*7. В структурной антропологии Клода Леви-Строса (см. из последних изданий — Мифологики. Т. 1–3. М., 1999–2000) смысл мифологии заключается в том, что миф преодолевает фундаментальные оппозиции между природой и культурой, смертью и жизнью и т.д.

*8. «Даодэцзин» по-русски см. в переводах: И. Лисевича (Лао-Цзы. Книга пути и благодати. М., 1994); А. Маслова (Мистерия Дао. М., 1996), Е. Торчинова (Даодэцзин. СПб., 1999).

*9. Русский перевод см.: Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А.Я.Сыркина. М., Наука, 1991.

*10. О датировке жизни знаменитого адвайтиста см.: Н.В. Исаева. Шанкара и индийская философия. М., Наука, 1991, стр. 46–48.

*11. Телеологический — заранее предопределенный и целесообразный.

*12. Перевод на русский язык см.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перевод с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. («Памятники литературы народов Востока». CIX).

*13. Вьяса — первый комментатор «Йога-сутры» («Йога-сутра-бхашья» составлена в V–VI вв. н.э.).

*14. Русский перевод: Йога: Бессмертие и свобода. СПб., 1999.

*15. Шакья — так стали именоваться впоследствии все приверженцы Будды.

*16. Ашваттха — сакральное фиговое дерево, буквально — коновязь, лошадиная стоянка. Ритуальный эквивалент мирового дерева, возле которого приносили в жертву коня (см. Мифы народов мира. Т. 1. С. 143–144).

*17. Другие названия: Закон двенадцати нидан, Закон причинно-следственных звеньев круговорота жизни, Закон взаимосвязанных причин беспрерывного потока жизни, Закон зависимого происхождения.

*18. Согласно преданию, Брахма явился Будде и попросил его распространить на земле новую веру.

*19. Кальпа — в индуистской традиции день-ночь Брахмы — длится 8 640 000 000 лет.

*20. Палийское словосочетание «сукара маддава» («свиное лакомство») допускает двоякий перевод . В ранних источниках его переводили, как «отборный кусок свинины». По последней версии буддологов, это было кушанье из грибов-трюфелей.

*21. Буквально: «катящийся везде без помех»: в буддийской традиции — идеальный правитель.

*22. Имеется в виду Готама Индрабхутти, глава одиннадцати учеников-ганадхаров, которым Махавира передал управление сообществом.

*23. Чарваки, или локаятики признавали единственной реальностью материю, состоящую из первоэлементов — земли, воды, жара и ветра (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 427–429).

*24. Г.Г. Якоби (1859–1937) — немецкий востоковед, первый исследователь джайнизма и переводчик ряда важнейших джайнских текстов; В. Шубриг — автор книги «Учение джайнов» (1935).

*25. Строительная жертва — широко распространенный мифологический сюжет: земле необходимо принести искупительную жертву, чтобы построить на ней город (крепость и т.п.).

*26. Снорри Стурлусон — исландский ученый и скальд XIII в. Составитель «Младшей Эдды» (русский перевод — Л., 1970) — руководства для скальдов, и сборника королевских саг «Круг земной» (М., 1980).

*27. «Третью функцию», воплощающую, по Дюмезилю, хозяйственную деятельность плодородие и богатство, представляли близнечные божества: в скандинавской мифологии — Фрейр и Фрейя.

*28. Гаруспики — жрецы, гадавшие по внутренностям жертвенных дивотных и толковавшие явления природы (гром, молнию и т.п.).

*29. «Сивиллины книги» — сборник изречений и предсказаний для официальных гаданий, его авторство приписывается легендарной прорицательнице — Кумской сивилле.

*30. Ауспиции — гадания по наблюдениям за полетом и криком птиц, за небесными явлениями и т.п.

*31. Люстрации — религиозно-магические обряды для избавления от болезней, несчастий или бедствий и для очищения.

*32. Männerbund — мужской союз, ритуальное объединение юношей, готовящихся вступить в возрастной класс воинов-мужчин.

*33. Гадательные книги стали очень популярны не только в языческой Европе: несмотря на противодействие Церкви, они распространялись и в христианском мире, вплоть до Древней Руси, где также были известны переводные (с греческого) «отреченные книги» — «Громник», «Волховник» и т.п. (см. Кобяк Н.А. Списки отреченных книг// Словарь книжников и книжности XI–XIV вв. Л., 1987. С. 441–447).

*34. Тит Ливий писал, рассказывая об этих человеческих жертвах, что они были «совершенно чужды римскому священнодействию». Действительно, человеческие жертвоприношения — самая жестокая форма государственного культа — совершались в исключительных случаях: в древней Руси, согласно Начальной летописи, человеческие жертвы приносились Перуну по случаю победы в войне (Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 38-39).

*35. Киммерийцы, по Геродоту, были предшественниками скифов в Причерноморских степях. В более ранних источниках, в том числе в Библии, они стали известны, как и скифы (Гомер и Шкуз, Ашкуз в Таблице народов, Бытие, 10), благодаря походам на Ближний Восток (см. Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и Древний Восток. М., 1992). Связи киммерийцев с кельтами, в отличие от более поздних контактов со скифами (культы которых кратко характеризуются Элиаде в I томе, §107), проблематичны.

*36. Здесь и далее перевод М.М. Покровского, цит. по: Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о галльской войне. М., 1991.

*37. Скифская Диана — Артемида Таврическая, в храме которой приносили в жертву чужеземцев; об этом кровавом культе «тавроски-

фов» писали многие историки, вплоть до средневековых времен: византийский автор X в. Лев Диакон называл тавроскифами или скифами русских язычников, которые приносили человеческие жертвы во время войны.

*38. Вал Камоника — археологический памятник, наскальные изображения в долине Камоники в предгорьях Альп (Италия).

*39. Хтоническая богиня, сакральным животным которой была лошадь, естественно воспринимала функции психопомпа — проводника душ на тот свет: конь также считался транспортным животным — перевозчиком умерших в загробный мир.

*40. Кувада — обычай имитации родовых мук отцом рождающегося ребенка.

*41. Изощренная космология даяков нгаджу (очень близкая космологии батаков и других народов Малайзии и Западной Индонезии) едва ли может именоваться «возвышенной теологией»: мифологическая система даяков оказалась особенно привлекательной для Элиаде, поскольку в ее центре оказывался излюбленный им мифологический образ — андрогин. Правда, у них это высшее существо сочетало в себе образы небесной птицы-носорога и водяного дракона, что мало соответствует облику «идеального человека» в антропологии Элиаде. Более того, сама религиозная система даяков была описана миссионером Гансом Шерером, и в его известной работе (на которую и ссылается Элиаде) порой трудно отличить информацию, полученную от даякского жреца, от ученых комментариев самого миссионера: см. из отечественной литературы: Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.

*42. Прорицание вёльвы — первая и самая знаменитая из мифологических песен Старшей Эдды, собрания мифологических и героических песен, записанных в Исландии в XIII в. Снорри был скальдом и знатоком эддической поэзии: Видение Гюльви основывалось на мифологических песнях и скальдической традиции в целом (см. русский перевод в серии «Литературные памятники»: Старшая Эдда. М.-Л., 1963; Младшая Эдда. Л., 1970). Популярное изложение — Петрухин В.Я. Мифы древней Скандинавии. М., 2001.

*43. Сопоставление скандинавской мифологии с мифами Древнего Востока см. в книге: Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

*44. В изложении Элиаде ощущается его ориентация на центральную мифологему мирового дерева, не вполне очевидную в скандинавских антропогонических мифах. Первые люди именовались Аск и Эбла — «Ясень» и «Ива», но нигде не говорится об их связи с ясенем Иггдрасиль. Человеческая же пара уцелеет от всепоглощающего огня в

роще (или стволе дерева) Ходдмимир (Младшая Эдда. С. 55), которое иногда ассоциируется с мировым деревом Иггдрасилем, поскольку имя Ходдмимир может пониматься как «сокровище Мимира»: «источник Мимира», исполненный мудрости древнего великана, брал начало у корней мирового дерева.

*45. В отличие от пары ведических богов Один может быть увязан с Тюром, как верховным богом, лишь в реконструкции. В скандинавской мифологии, ориентированной на грядущую эсхатологическую катастрофу, Тюр уже лишился своего высшего статуса (вместе с рукой) как клятвопреступник — он обманул волка Фенрира, позволившего заковать себя в чудесные путы, вложив ему в пасть руку.

*46. Мифологический сюжет войны асов и ванов историзируется, начиная со Снорри, который помещал асов в Азии (Трое), основываясь на созвучии асы — Азия: последняя экспедиция Тура Хейердала, стремившаяся отыскать асов под Азовом, основывается на той же традиции.

*47. Названия племен приводятся по изданию: П.К. Тацит. Анналы. Малые произведения. История. М., АСТ, Ладомир, 2001.

*48. Представления об оборотнях волкодлаках (вурдалаках) характерны для всего славянского фольклора: вероятно, пережитком первобытных инициаций, когда юноша, вступающий в возрастной класс мужчин-воинов, оказывался во временной изоляции — в состоянии лесного «волка»-изгоя, является распространенная вера в то, что колдуны могут превратить в волков целый свадебный поезд.

*49. И.М. Дьяконов видел исторические основы для образов валькирий и других дев-воительниц в традициях мужских союзов, где юношей сопровождали воинственные девы (ср. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада; Петрухин В.Я. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня, или «валькирия»?// Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 31–43).

*50. Здесь и далее цитируется по: Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. Изд. подготовили О.А. Смирницкая и М.И.Стеблин-Каменский. М., Ладомир, 1994.

*51. Евгемеризм — изображение богов как культурных героев, основателей реальных исторических традиций (городов, царств и т.п.) — позволял античной и средневековой историографии «вписывать» мифологические персонажи в рационалистический или христианизированный исторический контекст. Мудрецом и магом изображал Одина Снорри, а Беда Достопочтенный (Церковная история народа англов. СПб., 2001. С. 21) считал Водена (Одина) предком правителей многих стран.

*52. Сравните историческую концепцию А.Ф. Лосева в книге: Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957 (с. 155 и сл. — «орфическая интерпретация» культа Диониса-Загрея).

*53. Античная классика подготовила это «осознание фундаментального единства человеческого рода». Вспомним начало «Истории» Геродота: «Геродот из Галикарнасса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом» (Геродот. История в девяти книгах. М., 1972. С. 11). Осознание того, что варвары наряду с эллинами творят историю, и привело к открытию всемирной истории Геродотом.

*54. Во II–I вв. до н.э. Индии достигли вторжения сакских и скифских племен (Бонгард-Левин Г.М., Ильин. Г.Ф. Индия в древности. С. 390 и сл.).

*55. См. также перевод с пали: Вопросы Милинды. Памятники письменности Востока. LXXXVIII. М., 1989.

*56. См. Бхагавад-гита в переводе В.С. Семенцова. М., Восточная литература РАН, 1999.

*57. Имеется ввиду Вавилонское пленение 6 в. до н.э.

*58. В синодальном переводе — «Песни Отрока Господня»: для старославянского языка характерно отождествление «раба» с «отроком», как представителем младшей, зависимой социальной категории. В современном русском языке этот смысл утерян.

*59. В 142 г. до н.э. селевкидский правитель Деметрий II освободил мятежную Иудею от выплаты дани: это было фактическим признанием независимости еврейского государства.

*60. См. из последних работ о Книге Еноха: Тантлевский И.Р. Книги Еноха. М., Гешарим/Мосты, 2000. Сохранился и славянский перевод книги Еноха (в современном русском переводе — см. Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С. 47–58).

*61. Как писал сам Элиаде в I томе (§55. С.160), уже в эпоху патриархов «религиозный гений Израиля преобразовал отношения Бога с богоизбранным народом в священную историю неведомого до той поры типа». События любой истории не вписываются в «вечный ритм космического цикла и не зависят от звезд». Это вполне осознавалось иудейской традицией: в распространенном ветхозаветном псевдоэпиграфе «Малое Бытие» (или Книга юбилеев»), созданном во II в. до н.э. и приписываемом самому Моисею, рассказывается, как «сидел Аврам целую ночь... и наблюдал звезды с вечера до утра, чтобы узнать, много ли дождей будет в тот год... И вошло слово в сердце его, и сказал он: «Все знамения звезд, и все знамения луны и солнца, все они в руке Господ-

ней» (Малое Бытие. Гл. XII // Ветхозаветные апокрифы. М., 2001. С. 44).

*62. Иранское влияние на библейские эсхатологические представления, в том числе о воскресении из мертвых, равно как и о приходе Мессии, стало актуальным после освобождения евреев из вавилонского плена персидским царем Киром (539 г. до н.э.), который считается Божьим посланником у Второисайи (Ис. 44–45).

*63. О становлении образа Сатаны и проблематичности иранских влияний см. Рассел Дж. Б. Дьявол: восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб., 2001. С. 233 и сл. Иранское влияние ощутимо в некоторых Кумранских текстах, свидетельствующих о противопоставлении царств света и тьмы, Учителя праведности и Человека лжи (ср. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., Алетейя. 2000. С. 109 и сл.; ср. также Асмодея книги Товит — Айшма Дэва в иранской традиции), но в библейской традиции нет места для религиозного дуализма, и сам Сатана некогда был ангелом Божиим. Рассел заключает, что «древнееврейская религия занимает промежуточную позицию между индуистским монизмом и зороастрийским дуализмом» (Рассел Дж. Б, Дьявол. С. 251).

*64. См. Апокрифические апокалипсисы. С. 46-128.

*65. Гиллель (Хиллель) — еврейский законоучитель 1 в. до н.э. — начало н.э.

*66. Тиасы — торжественные шествия в честь Диониса; тиасами стали именоваться и культовые союзы, отправляющие религиозные обряды.

*67. См. русский перевод: Плутарх. Осирис и Исида. Киев, 1996.

*68. «Сценарий страданий, смерти и воскресения Материи» имеет очевидные мифологические истоки (в культах страдающего божества) и фольклорное продолжение: ср. «Джона — Ячменное зерно» и сходные «жития» растений и предметов в славянской и других традициях (см. статью С.М. Толстой «Житие» растений и предметов в кн.: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 220–222).

*69. Дуалистические легенды о сотворении мира широко распространены в славянской, тюркской и финно-угорской фольклорных традициях. Источник этих дуалистических космогоний до сих пор остается неясным: предполагается как раннее иранское влияние, так и позднейшая богомильская и манихейская проповеди; см. из последних работ: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

*70. Ср. русский перевод: Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 265–324.

*71. В зороастрийской традиции воплощение лжи — дэв Друг (Друдж) был создан Ангро-Майнью, чтобы соблазнить Зороастра.

*72. Герой нартского эпоса Сослан родился из камня, который оплодотворил некий бог (или пастух), увидевший обнаженную Сатану — главную героиню нартов.

*73. Иранский контекст новозаветного предания о Рождестве обнаруживает себя и в мотиве магов (волхвов), которые увидели Вифлеемскую звезду.

*74. См. русский перевод: Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000.

*75. См. русский перевод: Иосиф Флавий. Иудейские древности (18,5). М., 1994. Т. 2. С. 223.

*76. Известия о Иешу, сохранившиеся в Талмуде, связаны, скорее, с реакцией на усиление христианских общин в Римской империи: ср. Иисус Христос в документах истории. С. 301 и сл.

*77. Такая интерпретация излишне «историзирует» новозаветную традицию (ср. также из отечественной литературы: Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 72–74). Иисус пророчествовал о своем воскресении на третий день, поэтому «первосвященники и фарисеи» попросили выставить стражу у его гроба, опасаясь, как бы ученики не выкрали казненного и не объявили его воскресшим. Они настаивали на этой «версии» и по обнаружении пустого гроба, так что иудеи не верили чуду воскресения (Мтф 27, 62–28, 15). Казнь Иисуса, судя по евангельским текстам, призвана была, с точки зрения властей, продемонстрировать его неспособность спасти даже самого себя. Популярность христианского мессианства связана была не столько с чудом воскресения, сколько с обращением Иисуса и апостолов (в первую очередь, Павла) к отверженным и «язычам» — прозелитам, жаждущим спасения.

*78. Согласно Вавилонскому Талмуду (Сангедрин 43а), Иешу был осужден на побиение камнями; в течение 40 дней желающие могли сказать слово в его защиту: защитников не нашлось, и приговор был приведен в исполнение в канун Пасхи (Иисус Христос в документах истории. С. 311 и сл.). Соотношение христианской и иудейской традиций — отражают ли данные Талмуда христианское предание о сорокадневном пребывании Иисуса в пустыне и его казни в канун Пасхи, или опираются на собственные источники, нуждается в дальнейшем исследовании.

*79. Подобная «двойственность» оставалась в христианстве актуальной богословской проблемой: это касается также «большой» и «малой» эсхатологии — представлений о всеобщем Страшном суде, грядущем в конце времен и индивидуальном посмертном суде над душой умершего.

*80. Перечисленные запреты соответствуют формулируемым в талмудической традиции «законам сынов Ноевых» — запретам, которых должны были придерживаться все народы, потомки Сима, Хама и Иафета.

*81. Соотношение Кумранской общины и секты ессеев остается проблематичным: в Кумранских рукописях не упоминаются ессеи; в античных текстах быт ессеев описывается иначе, чем быт Кумранской общины в текстах Мертвого моря. Вместе с тем обе секты близки в своих мессианских чаяниях (ср. Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983. С. 187 и сл.; Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и в период Мишны и Талмуда. М., «Гешарим», 2000. С. 111 и сл.).

*82. Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. — ок. 50 н.э.) — религиозный философ, соединявший иудаизм с традициями греческой философии, прежде всего — платонизма.

*83. Йоханан бен Заккай (1 в. н.э.) был лидером той группы фарисеев, которые ставили свободу вероисповедания выше государственной независимости (ср. также: Шиффман Л. Указ. соч. с. 161 и сл.).

*84. Вергилий в переводе С.Шервинского. «Библиотека Всемирной Литературы», 1971.

*85. Псевдо-Дионисий или Дионисий Ареопагит, легендарный христианский книжник 1 в. н.э., первый апостол Афин. Ему приписываются т.н. Ареопагитики, религиозно-философские сочинения, составленные в 5 в. и использующие традиции неоплатонизма.

*86. Индия считалась южным пределом света (как и «стена Гога и Магога» в северных пределах): распространение религиозного учения во все концы вселенной считалось не только необходимым в миссионерских религиях, но и доказывало истинность их учения.

*87. См. русский перевод: Кефалайа (Главы). Коптский манихейский трактат. Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б. Смагиной. М., 1998 («Памятники письменности Востока» CXV).

*88. Исторический пафос был свойствен уже ветхозаветной библейской традиции, когда «священная история» стала «историей национальной» (ср. параграф 55 в 1 томе Истории религиозных идей).

*89. Следует отметить, что традиционный для мифологии и фольклора мотив девственного зачатия (от съеденного плода и т.п.) не вполне равнозначен христианскому мотиву непорочного зачатия: оно предполагает вполне определенное Отцовство.

*90. Для понимания трансформации античных культов в процессе христианизации существенно также, что Парфенон в Афинах был превращен в храм Богородицы — другой Богини Девы.

В библиографии:

*91. Из последней переводной литературы см.: Х.Г. Крил. Становление государственной власти в Китае. Империя западная Чжоу. СПб., 2001.

*92. См.: Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Религии Китая. Хрестоматия. СПб., 2001.

*93. Об археологии и древнейшей истории Китая из отечественной литературы см.: Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая. М., 1996.

*94. Изложение китайских мифов см. в книге: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965; о космогонии в связи с эстетикой и ритуалом см.: Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. М., 1990. Из последних переводных работ см.: Я.Я. М. де Гроот. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае. СПб., 2001.

*95. См. русский перевод: Конфуций. Лунь юй. М., 2001.

*96. Вай дань буквально — «внешние средства», лекарства, исцеляющие «извне», нэй дань — «внутренние средства», мобилизующие внутренние ресурсы организма. Считается, что система вай дань сложилась в рамках даосизма, нэй дань — под воздействием позднейшего влияния буддизма (Васильев Л. С. Культы... С. 523–254).

*97. См. русский перевод: Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. Спб, 1999. О развитии религиозных идей в древней Индии см. также: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности; Культура Древней Индии. М., 1975.

*98. См. русский перевод: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.

*99. Из русских переводов см.: Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н.Топорова. М., 1960 («Памятники литературы народов Востока». III); Вопросы Милинды. Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. М., 1989 («Памятники литературы народов Востока». LXXXVIII); из классических отечественных работ по буддизму см.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

*100. См. также из отечественной литературы: Маяк И.Л. Рим первых царей. М., 1983.

*101. См. также из отечественной литературы: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987

*102. Из отечественных работ см.: Тимофеева Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980; Немировский А.И. Этруски: от мифа к истории. М., 1983.

*103. См. также: Иванов Вяч. Вс. Анализ текста квази-билингвы (этрусская печень для гадания из Пьяченцы)//Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 78–90.

*104. См. также русский перевод: Ян Филип. Кельтская цивилизация и ее наследие. М., 1962; Рис, Алвин и Брисли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. М., 1999. Из отечественных работ — Широкова Н.С. Древние кельты на рубеже старой и новой эры. Л., 1989; Шкунаев С.В. Община и общество западных кельтов. М., 1989.

*105. См. русский перевод: Леру Ф. Друиды. СПб., 2001.

*106. См. переводы источников по германо-скандинавской мифологии: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. «Библиотека Всемирной литературы». М., 1975.; Корни Иггдрасиля. Эдда. Саги. Скальды. Приложения. Составитель О.А. Смирницкая. М., 1997; Снорри Стурлусон. Круг земной. Издание подготовили А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980; Младшая Эдда. Издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970; Поэзия скальдов. Издание подготовили С.В. Петров и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1979; Старшая Эдда. Под редакцией М.И. Стеблин-Каменского. М.-Л., 1963.

Из переводной литературы см.: Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Из отечественной литературы см.: А.Я. Гуревич. «Эдда» и сага. М., 1979; И.М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990; Е.М. Мелетинский. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1969; О.А. Смирницкая. Стих и язык древнегерманской поэзии. Т.1-2. М., 1994; М.И. Стеблин-Каменский. Миф. Л., 1976; М.И. Стеблин-Каменский. Древнескандинавская литература. Л., 1979; М.И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984; Т.В. Топорова. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994; Т.В. Топорова. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

*107. Отождествление Одина с римским Меркурием очевидно связано с «шаманской» способностью обоих божеств проникать «во все миры» мифологической вселенной.

*108. См. также из недавних работ болгарских исследователей: Fol A. Der Thrakischer Dionysos Zagreus. Erste Buch. Sofia, 1993; Фол Александр. Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий. София, 1994; Маразов И. Мит, ритуал и изкуство у траките. София, 1992; Маразов И. Митология на траките. София, 1994. См. также о фракийцах в более широком контексте: Античная балканистика. М.,1987; МИФ-7: ἀποθεωσις. На акад. Дмитри Сергеевич Раевски. София, 2001.

*109. См. русский перевод: Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960.

*110. См. русский перевод орфических гимнов в книге: Античные гимны. М., 1988. С. 177–268.

*111. О мифологизме у Платона и Аристотеля см. также: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. См. также из переводных работ: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988; Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999.

*112. Из отечественных работ см.: Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский и Восток. М., 1980. См. также подборку материалов: Александр Великий в легендах Востока и Запада. М., 2000.

*113. См. из русских переводов: Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949; Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. Из переиздаваемых отечественных пособий: Зелинский Ф.Ф. Религии эллинизма. Пб., 1922.

*114. См. также: Шлюмберже Д. Эллинизированный Восток. М., 1985.

*115. Из отечественной литературы см. труд А.Ф. Лосева «История античной эстетики», в том числе том, посвященный раннему эллинизму: М., 1979.

*116. Переводы «Махабхараты» на русский язык выходят отдельными книгами в разных издательствах. С 1950 г. Институтом Востоковедения РАН выпускается академическое издание в переводе В.И. Кальянова: см. библиографию в последнем выпуске — Махабхарата: Шальяпарва. М., «Ладомир», 1996. С. 332–334. Параллельно издаются переводы Я.В. Василькова и С.Л. Невеловой в серии «Памятники письменности Востока» (вып. LXXX, XCL). Популярное изложение — Махабхарата или Сказание о великой битве потомков Бхараты. Литературное изложение Э.Н. Темкина и В.Г. Эрмана. М., 1963. Из отечественных исследований см. Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974; Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. Пантеон. М., 1975; Невелева С.Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991. См. также: Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996.

*117. См. из новейшей переводной литературы: Бикерман Э.Дж. Евреи в эпоху эллинизма. М. — Иерусалим, «Гешарим», 2000; Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М. — Иерусалим, «Гешарим», 2000.

*118. Надпись Кира, сделанная на глиняном цилиндре на вавилонском языке, свидетельствует, что он восстановил ряд храмов в Месопотамии и вернул изгнанников в родные края.

*119. См. также из последних работ: Вейнберг И.П. Введение в Танах. М. — Иерусалим, «Гешарим», 2000.

*120. См. также: Рофэ А. Повествования о пророках. М. — Иерусалим, «Мосты», 1997.

*121. «Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова» входит в православную каноническую Библию.

*122. «Книги Маккавейские» входят в православную каноническую Библию.

*123. См. также: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна. Ред. Н.В. Брагинская. Т. 1–2. М. — Иерусалим, 1997-2002.

*124. См. русские переводы: Апокрифические апокалипсисы. СПб., Алетейя, 2000; о мессианской эсхатологии: Тантлевский И.Р. Книги Еноха. М. — Иерусалим, 2000. С. 47 и сл.

*125. См. русские переводы: Книга Еноха. Апокрифы. СПб., Азбука-классика, 2000; Ветхозаветные апокрифы. М., 2001.

*126. См. из отечественных работ: Левинская И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.

*127. Об историко-философской специфике религиозного синкретизма см.: Лосев А.Ф. . История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Из отечественных работ, посвященных синкретическим культам римских провинций, см.: Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961; Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I–III вв. М., 1977.

*128. См. русские переводы: Небо, наука, поэзия. Античные авторы о небесных светилах, об их именах, восходах, заходах и приметах погоды. М., 1992.

*129. Ср. русское издание: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока. СПб., 2001; см. также Лосев А.Ф. . История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. С. 225–240 (там же перевод герметических текстов).

*130. См. из отечественных работ: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади, соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979; Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991. Переводы — Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 161–328.

*131. Из русских переводов см.: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи М., 1987.

*132. См. русский перевод: Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С.53.

*133. См. русский перевод: Зороастрийские тексты. С. 270-271.

*134. См. русский перевод: Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., «Евразия», 2000.

*135. См. также: Иисус Христос в документах истории; Новозаветные апокрифы. СПб., 2001. Из недавних исследований — Флюссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе. Челябинск, 1998.

*136. См. также: Новозаветные апокрифы. СПб., 2001; Апокрифы древних христиан. М., 1989; Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997; Левинская И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.

*137. О проблематичности атрибуции памятников иудео-христианских общин см.: Беляев Л.А. Христианские древности. М.. 1998. С. 19 и сл.

*138. См. русские переводы: Тексты Кумрана. Вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И.Д. Амусина. М., 1971; Тексты Кумрана. Вып. 2. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб., 1996. Исследования — Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983; Елизарова М.М. Община терапевтов. (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н.э.). М., 1972.

*139. Плотину посвящена большая часть 6 тома фундаментального исследования А.Ф. Лосева: «История античной эстетики. Поздний эллинизм». М., 1980. О гностицизме см.: Лосев А.Ф. . История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. С. 242–305.

*140. В Наг Хаммади обнаружено собрание рукописей (папирусов) на коптском языке, содержащее 12 полных сборников гностических текстов и тринадцатый — фрагментированный. См. из отечественных работ упомянутые выше книги: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади, соч. 2, 3, 6, 7); Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади.

*141. См. русский перевод: Гео Виденгрен. Мани и манихейство. СПб., 2001.

*142. См. русский перевод: Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б. Смагиной. (Памятники письменности Востока. CXV). М., 1998

*143. См. переиздание: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 300 и сл. Бердяев опирается на традиции герметиков и каббалистов о сочетании мужского и женского принципов, присущем любой «высшей форме».

Содержание

От автора 5

Глава XVI. РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО КИТАЯ 7
§126. Религиозные верования в эпоху неолита 7
§127. Религия бронзового века: Бог Неба и культ предков 10
§128. Образцовая династия: Чжоу 13
§129. Происхождение и устройство мира 16
§130. Полярность, чередование и реинтеграция 19
§131. Конфуций: власть Ритуала 23
§132. Лао-цзы и даосизм 26
§133. Техника долголетия 32
§134. Даосы и алхимия 36

Глава XVII. БРАХМАНИЗМ И ИНДУИЗМ: ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ДОКТРИНЫ И СПОСОБЫ СПАСЕНИЯ 41
§135. «Все есть страдание...» 41
§136. Способы высшего «пробуждения» 43
§137. История идей и хронология текстов 44
§138. Ранняя веданта 45
§139. Дух в санкхья-йоге 47
§140. Смысл Творения — помочь освобождению духа 49
§141. Освобождение 51
§142. Йога: концентрация на предмете 53
§143. Техники йоги 55
§144. Роль Бога 58
§145. Самадхи и «чудодейственные силы» 59
§146. Окончательное освобождение 61

Глава XVIII. БУДДА И ЕГО СОВРЕМЕННИКИ 64
§147. Принц Сиддхартха 64
§148. Великий Уход 66
§149. «Просветление». Предсказание Закона 68
§150. Раскол Девадатты. Последние обращенные. Будда входит в паринирвану 70
§151. Религиозная среда. Аскеты-странники 72
§152. Махавира и «спасители мира» 74
§153. Учения и практики джайнизма 76
§154. *Адживики* и всемогущество «судьбы» 78

Глава XIX. ПОСЛАНИЕ БУДДЫ: ОТ СТРАХА ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ К БЛАЖЕНСТВУ НЕСКАЗАННОГО 80
§155. Человек, пронзенный отравленной стрелой 80
§156. Четыре «благородные истины» и «срединный путь» 81
§157. Непостоянство вещей и доктрина *анатты* 83
§158. Путь в нирвану 86

§159. Техники медитации и их просветление «мудростью» 89
§160. Парадокс необусловленного 91

Глава XX. РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ: ОТ ИСТОКОВ ДО ВАКХАНАЛИЙ (прибл. 186 г. до н.э.) 93
§161. Ромул и принесение жертвы 93
§162. «Историзация» индоевропейских мифов 95
§163. Действующие лица римской религии 98
§164. Домашние культы: пенаты, лары, маны 101
§165. Жрецы, авгуры и священные коллегии 103
§166. Юпитер, Марс, Квирин и капитолийская триада 106
§167. Этруски: загадки и гипотезы 109
§168. Кризисы и катастрофы: от правления галлов до II Пунической войны 113

Глава XXI. КЕЛЬТЫ, ГЕРМАНЦЫ, ФРАКИЙЦЫ И ГЕТЫ 118
§169. Устойчивость доисторических элементов 118
§170. Индоевропейское наследие 120
§171. Можно ли восстановить кельтский пантеон? 124
§172. Друиды и их эзотерическое учение 129
§173. Игтдрасиль и космогония древних германцев 132
§174. Асы и ваны. Один и его чудесные «шаманские» свойства 135
§175. Война, экстаз и смерть 138
§176. Асы: Тюр, Тор и Бальдр 139
§177. Боги-ваны. Локи. Конец света 142
§178. Фракийцы, «великие анонимы» Истории 146
§179. Залмоксис и «иммортализация» 149

Глава XXII. ОРФЕЙ, ПИФАГОР И НОВАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ 154
§180. Легенды об Орфее: певец и «основоположник посвящений» 154
§181. Орфические теогония и антропология: переселение и бессмертие души 158
§182. Новая эсхатология 162
§183. Платон, Пифагор и орфизм 168
§184. Александр Великий и эллинистическая культура 173

Глава XXIII. ИСТОРИЯ БУДДИЗМА ОТ МАХАКАШЬЯПЫ ДО НАГАРДЖУНЫ 179
§185. Буддизм до первого раскола 179
§186. От Александра Великого до Ашоки 181
§187. Догматические трения и новый синтез 183
§188. Путь бодхисатв 186
§189 Нагарджуна и доктрина всемирной пустоты 189
§190. Джайнизм после Махавиры: учение, космология, сотериология 193

Глава XXIV. СИНТЕЗ ИНДУИЗМА: «МАХАБХАРАТА» И «БХАГАВАД-ГИТА» 197
§191. Восемнадцатидневная битва 197
§192. Эсхатологическая война и конец света 199

§193. Откровение Кришны . . . 202
§194. «Отказаться от плодов своих деяний» . . . 204
§195. «Разъединение» и «Объединение» . . . 206

Глава XXV. ИСПЫТАНИЯ ДЛЯ ИУДЕЙСТВА: ОТ АПОКАЛИПСИСОВ ДО ВОЗВЫШЕНИЯ ТОРЫ . . . 210
§196. Начало эсхатологии . . . 210
§197. Аггей и Захария — пророки . . . 212
§198. Ожидание Царя-Мессии . . . 214
§199. Расцвет законничества . . . 216
§200. Персонификация Божественной Премудрости . . . 218
§201. От безысходности к новой теодицее: Коэлет и Екклесиастика . 220
§202. Первые Апокалипсисы: книга Даниила и Первая книга Еноха . 223
§203. Конец света — единственное упование . . . 226
§204. Реакция фарисеев: возвышение Торы . . . 230

Глава XXVI. СИНКРЕТИЗМ И ТВОРЧЕСТВО В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКУЮ ЭПОХУ: ОБЕЩАНИЕ СПАСЕНИЯ . . . 234
§205. Религии мистерий . . . 234
§206. Дионис мистический . . . 237
§207. Аттис и Кибела . . . 240
§208. Исида и египетские мистерии . . . 244
§209. Откровение Гермеса Трисмегиста . . . 248
§210. Посвящение в герметизме . . . 251
§211. Эллинистическая алхимия . . . 253

Глава XXVII. НОВЫЙ ИРАНСКИЙ СИНТЕЗ . . . 258
§212. Религиозные ориентации при Аршакидах (ок. 247–220 гг. до н.э.) . . . 258
§213. Зурван и происхождение Зла . . . 260
§214. Эсхатологическая функция Времени . . . 264
§215. Два Творения: *mēnok* и *gētik* . . . 266
§216. От Гайомарта к Саошьянту . . . 268
§217. Мистерии Митры . . . 271
§218. «Если бы христианство было остановлено...» . . . 275

Глава XXVIII. РОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА . . . 279
§219. «Сокровенный иудей»: Иисус из Назарета . . . 279
§220. Благая Весть: приблизилось Царствие Божие . . . 285
§221. Возникновение Церкви . . . 289
§222. Апостол язычников . . . 293
§223. Ессеи в Кумране . . . 297
§224. Разрушение Храма; парусия запаздывает . . . 302

Глава XXIX. ЯЗЫЧЕСТВО, ХРИСТИАНСТВО И ГНОЗИС В ЭПОХУ ИМПЕРАТОРОВ . . . 305
§225. Jam redit et Virgo... . . . 305
§226. Терзания *religio illicita* . . . 308
§227. Христианский гнозис . . . 310

§228. Гностические подходы ... 312
§229. От Симона Волхва к Валентину ... 315
§230. Гностические мифы, образы и метафоры ... 320
§231. Принявший муки Параклет ... 323
§232. Манихейский гнозис ... 325
§233. Великий Миф: падение и спасение божественной души ... 327
§234. Абсолютный дуализм как *mysterium tremendum* ... 330

Глава XXX. СУМЕРКИ БОГОВ ... 333
§235. Ересь и ортодоксия ... 333
§236. Крест и Древо Жизни ... 336
§237. К «космическому христианству» ... 339
§238. Расцвет теологии ... 342
§239. Между *Sol Invictus* и *«In hoc signo vinces»* ... 345
§240. Автобус с остановкой в Элевсине ... 348

Сокращения ... 351

Критическая библиография ... 352

Указатель ... 472

Послесловие. *В.Я. Петрухин* ... 483

Комментарии. *В.Я. Петрухин* ... 487

Элиаде М.

История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. Перев. с фр. — М., Критерион, 2002. — 512 с.

ISBN 5–901337–02–6

ISBN 5–901337–07–7 (том II)

Последний трехтомный труд румынского философа и писателя Мирчи Элиаде (1907–1986) подводит итоги всей его жизни в науке. Том II дает панорамную картину религий спасения от даосизма до христианского гнозиса.

На первой стр. обложки — статуэтка сидящего в медитации Будды (338 г. н.э., Китай).

На последней стр. обложки — Христос-Гелиос (мозаика из некрополя под базиликой Св. Петра, деталь, нач. IV в. н.э.).

Научное издание

Элиаде Мирча
История веры и религиозных идей. Т. II.

Издательство «Критерион», Москва
ИД № 00716 от 17.01.2000
e-mail: nastasy@rinet.ru

Подписано в печать 26.04.2002
Формат 60x90 1/16
Гарнитура Таймс. Уч.-изд. л. 40,1.
Тираж 1000 экз. Заказ № 6103

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-901337-07-7